وحدة الوجود عند محي الدين ابن عربي

٥٤٦- ٦٣٨هـ /١١٥١- ١٢٤٠م من منظور استشراقي

أ.د. طالب جاسم حسن العنزي♦

م.م. سلمى حسين علوان♦

مقدمة:

لا نبالغ أن قلنا بتأثير الشيخ الأكبر محمد بن عربي في التطور العام للصوفية. وكانت كتاباته تمثل عند معظم صوفية القرن السابع الهجري ذروة النظريات الصوفية، وربما كانت مهمة ابن عربي ضرورية لصياغته ذلك الازدهار الصوفي المتشعب نهجاً تصب فيه الأفكار الرئيسية للتصوف، مثل ترسيخ مصطلحاته وتبسيط علومه، حتى أن الصوفية الذين كانوا لا يقبلون نظريات ابن عربي قد أصبحوا ابتداء من القرن الثامن الهجري فصاعدا متأثرين بمصطلحاته فاستخدموها دون حرج.وإيضاحا لأهمية ابن عربي في الفكر الإسلامي قال روي جاكسون(١): يدعى عادة بمحي الدين أي مجدد الدين ودعي في مابعد خصوصا من المتصوفة بالشيخ الأكبر. وبحسب كلام جيمس موريس(٢): بإعادة صياغة ملاحظات المستشرق وايتهيد الشهيرة عن أفلاطون – وبشيء ما من الدرجة ذاتها من الخيال- يمكن القول أن تاريخ الفكر الإسلامي من بعد ابن عربي(على الأقل حتى القرن الثاني عشرللهجرة/ الثامن عشرة للميلاد وبشكل جذري المواجهة الجديدة مع الغرب الحديث) يمكن اعتبارها سلسلة من الهوامش لعمله. وقد اقتضت طبيعة البحث ان يقسم على ثلاثة مباحث ومقدمة، وخاتمة بأهم نتائج البحث، تليها قائمة بمصادر البحث ومراجعه. فأما المباحث كانت كالآتي:

المبحث الاول: حياة ابن عربي المادية والروحية:

المبحث الثاني: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي.

المبحث الثالث: ابن عربي في دائرة الاستشراق وخصائص مذهبه الروحي.

المبحث الاول: حياة ابن عربي المادية والروحية:

١- حياته المادية:

ولد الشيخ محي الدين بن عربي في مرسيه (جنوب شرقي الأندلس) سنة (٥٦٠هـ / ١١٦٤م) . إثناء

♦ أستاذ دكتور في كلية التربية للبنات / جامعة الكوفة
♦ مدرس مساعد في كلية التربية للبنات / جامعة الكوفة



حكم السلطان محمد بن سعيد بن مرداش، حاكم شرق الأندلس. وبعد عامين من وفاة عبد المؤمن القائد ألموحدي لشمال إفريقيا.وتبعا لنسبه (الحاتمي الطائي) يبدو سليلا لقبيلة طي العربية القديمة. والتي انتمى إليها الجواد الكبير حاتم الطائي. فابن عربي ينحدر من أسرة شهيرة ورعة، فقد كان أبوه واثنان من أعمامه صوفية على قدر من الشهرة وذيوع الصيت. ولما بلغ الثامنة من عمره تغيرت أحوال مرسيه السياسي كثيرا. فانتقلت أسرته إلى اشبيلية، وهناك بدا دراسته[٣]. ثم تابعها في قرطبة وفي مرسيه أيضا. وفي قرطبة لقي ابن رشد أعظم فلاسفة الإسلام وكان يوما ذاك قاضي قرطبة وكان ذلك قد وقع قبل عام (٥٠٨هـ/١١١٤م).إذ في هذا التاريخ كما صرح هو بنفسه دخل الحياة الصوفية وصار صوفيا، وهو في سن الحادية والعشرين، وقال: (ونلت هذا المقام في دخولي هذه الطريقة سنة ثمانية وخمسماية)[٤]. ويذكر بلاثيوس[٥]: (انه لما طرق سمع ابن رشد شهرة غلام أمرد في سلوك الطريق الصوفي، استبد به حب الاستطلاع فطلب من والده أن يشاهد ابنه ابتغاء دراسة هذه الحالة النفسانية غير السوية التي لا يستطيع لها تفسيرا). وابن عربي نفسه قد وصف لنا بالدقة والتفصيل هذا اللقاء وما كان له من صلات مع ابن رشد فيما بعد[٦]. ويدل ضمنا أن هذا اللقاء على أن ابن عربي كان مطلعا على أراء ابن رشد على الرغم من حداثة سنه، وإلا كيف يسأله ابن رشد المقارنة بين الكشف الصوفي والبرهان الفلسفي. ولما بلغ الثلاثين من عمره كثر تطوافه في العالم الإسلامي خارج الأندلس. ويمكن تسجيلها بالمراحل التالية: -

- عام ٥٩٠هـ /١١٩٤م جاء افريقية واجتمع بالصوفي المشهور أبي مدين بن الحسين[٧].
- ٥٩٨هـ إلى ٦٠٠هـ، غادر من تونس إلى مكة حيث مكث فيها وتحدث عن حبه لغادة حسناء هي ابنة الشيخ مكين الدين أبي شجاع زاهر الأصفهاني نزيل مكة ونظم ديوانه(ترجمان الأشواق) تشبيبا بها[٨].
- عام ٦٠١هـ / ١٢٠٤م نراه في بغداد ثم الموصل، ثم نجده سنة ٦٠٣هـ /١٢٠٦م في مصر. ألا انه يغادر القاهرة إلى الإسكندرية ليركب البحر إلى مكة، فإذا به هناك سنة ٦٠٤هـ /١٢٠٧م. ويستمر ابن عربي في تنقله فإذا به في قونية (آسيا الصغرى) سنة ٦٠٧هـ /١٢١٠م، ثم في بغداد ثانية سنة ٦٠٨هـ/١٢١١م، ثم نجده في مكة مرة ثالثة سنة ٦١١هـ/ ١٢١٤م. وأخيراً استقر ابن عربي في دمشق حيث توفي في (ربيع الثاني سنة ٦٣٨هـ/١٦ تشرين الثاني ١٢٤٠م) ودفن في سفح جبل قاسيون في الحي الذي يعرف اليوم باسم (الصالحية) ومقامه مزار عظيم، ويلاحظ أن ابن عربي لم يعد إلى الأندلس بعد أن غادرها إلى المشرق.

٢ـ حياته الروحية:

أ ـ مصادره:

لقد استمد ابن عربي مادته العلمية من كل أنحاء التراث الإسلامي الضخم الذي وصلت إليه الحضارة الإسلامية إلى عهده. وانه هضم كل ما أخذه من المصادر التي كان لها الأثر في تفكير ابن عربي ويمكن



تقسيمها إلى قسمين:-

المصادر الإسلامية: وهي، القران الكريم (بعقل متقدمي الصوفية) والمتكلمين وخاصة الاشاعرة و القرامطة والإسماعيلية والباطنية وإخوان الصفا بوجه خاص وبعض فلاسفة الإسلام لاسيما الفارابي وابن سينا[٩].

أما **المصادر غير الإسلامية**: فتتمثل بالأفلاطونية الحديثة وفلسفة فيلون اليهودي الاسكندري. والمستشرق بلاثيوس[١٠]، تابع دراسته المثيرة حول التأثير والتأثر بين الإسلام وبين المسيحية والفكر الأوربي من خلال دراسته المتنوعة عن ابن عربي، وله في ذلك دراسات كثيرة. ففي سنة (١٩٣٣م)، كتب بحثا بعنوان (مفكر مسلم أندلسي يؤثر في القديس يوحنا الصليبي) ومما يؤخذ على كتابات بلاثيوس إنها تفتقر إلى الأسانيد المكتوبة أو الشفوية للدلالة على التأثر والتأثير وانه كان يغالي وفيها شطط كثير [١١]. وهو عكس جاكسون[١٢] الذي يؤكد جذور تصوفه للفقه الإسلامي قال: أحاط العلاقة بين أعمال ابن عربي وتأثره بالفلسفة اليونانية، وليس هناك أدلة كافية على أنه قرأ أي كتب فلسفية على الإطلاق ونادراً ما تطرق إلى ذكر أي من الفلاسفة ويشير انه عالما في الفقه الإسلامي.

ب ـ أسلوبه:

وحـول منهج ابن عربـي تذكر شيمل[١٣]: أن منهج ابن عربي يلاقي اليوم تفهما أعمق لم يكن ممكنا قبل أكثر من خمسين سنة، إلا أن النقاشات حول دوره – أيجابي هو أم سلبي – لن تتوقف ابد، مادام هناك طريقان مختلفان في الوصول إلى الغاية الصوفية، إلا وهما طريق أرادي أكثر ميولا إلى الانفعالات من خلال العمل ووحدة الإرادة، وطريق عقلي من خلال التأمل والغنوصية.وأياً كان الحال، فأن مسألة كيفية توصل ابن عربي إلى أفكاره مسألة مثيرة للاهتمام. فعندما يتحدث عن منهجه يقول: انه لم يحدد لنفسه غاية عند ألكتابه، بل يعتمد على ومضات من الإلهام التي تطغى عليه والطريق الوحيدة للتخلص منها من عقله كانت بكتابتها. كان يكتب بأمر من الله الذي كان يلقاه في أثناء نومه، أو من خلال إيحاء صوفي ويصف ابن عربي هذا الحدس الروحاني بأنه كشف وفتح. إلا أن المصطلحات التي كان يستخدمها في كتاباته دليل واضح على أنه كان على دراية بالمصطلحات المستخدمة في العلوم الدينية الإسلامية[١٤].

يتميز أسلوبه بغموض سببه الرمزية الصوفية التي يعتمدها في كتاباته مشيدا لغة خاصة به لها مصطلحاتها وقد صدر كتاب معجمي بعنوان (المعجم الصوفي) ـ بمصطلحات ابن عربي الصوفيةـ أصدرته الدكتورة سعاد الحكيم[١٥]، ولابن عربي أسلوبا خاصا ينضوي على مستوين للغة. ذلك أن للرجل لغتين يخاطب بهما القاري طوال الوقت، ويمزج أحداهما بالأخرى إلى حد يخفي معه المعنى المقصود أحيانا. وهاتان اللغتان هما لغة الباطن أو لسان الشريعة ولسان الحقيقة على حد تعبير الصوفية أنفسهم لذا يقول ابن عربي[١٦]: الأمر محصور بين رب وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق

الرب فأليه غايته، والرب طريق العبد فأليه غايته. وهي لغة الرمز والإشارة التي يعبر بها الصوفية على المعاني والدقائق المستترة وراء ظاهر الشرع(١٧).

ومما يذكر أن الرمزية عنده تبتعد ذاتاً عن الموضوعية والتقريرية، فترميز المواضيع أو جعل مذهب ما مشفر بعامة لابد أن يرجع إلى أسباب معينة قد نعلمها وقد لانعلمها(١٨). وجمع البروفسور رالف أوستن(١٩) هذا التأثير البعيد المدى لابن عربي، فكتب يقول: عبرّ ابن عربي عن تعاليم وأفكار الأجيال الصوفية التي سبقته، مسجلاً لأول مرة وبشكل منتظم وبتفصيل، إطار واسع للتجربة الصوفية والتقاليد الشفوية، وذلك بالاعتماد على ثروة من الرموز والمصطلحات الفنية التي كان ثراؤها عبر قرون من التفاعل بين عالم المسلمين وعالم الإغريق الجدد وكل من جاء بعده تلقوه من خلال مصفاة تعابيره الصناعية. فالمتصوفة يحافظون على أسرار هذا الفن فيبنون على مصطلحات معينة لا يعلمها إلا أهل هذا الفن نفسه. ودأب الباحثون في مجال التصوف على النظر في مصطلحات الصوفية، حتى وضعوا المعاجم المختلفة، بل حتى ابن عربي بيّن في رسالة ينقلها عبد الرزاق الكنج بقوله(٢٠): (يقول سلطان العارفين ابن عربي: رأيت كثيراً من علماء الرسوم قد سألونا في مطابقة مصنفاتنا ومصنفات أهل طريقنا مع عدم معرفتهم بما تواطئنا عليه من الألفاظ التي بها نفهم بعضنا عن بعض كما جرت عادة أهل كل فن من العلوم فأحببت أن اشرح بعض الألفاظ المهمة والصعبة وأضربت عما هو مفهوم وسهل وقد أوردتها لفظة لفظة.. والله هو المؤيد بمنه ولا رب غيره).

ومما يذكر أن الكنج قد أورد مئة وثلاثة وتسعين مصطلحا صوفيا مع بيان معانيها على سبيل المثال: الإرادة، القبض، البسط. وابن عربي يسمي هذا النمط من المعرفة ب الذوق، وهو اصطلاح يشير إلى الخبرة المباشرة، والى حالة من الإدراك الباطن، أكثر مما يشير إلى فعل من أفعال التعرف ، وأحيانا يسمونه " العلم اللدَني، وعلم الإسرار وفي ذلك يقول ابن عربي(٢١): (علم الأذواق لا عن فكر، وهو العلم الصحيح).

إنّ ابن عربي زاد حروف اللغة رمزية أكثر بما أضفى عليها أبعادا ميتافيزيقية صوفية تجعل من الوصول إلى كنهها أمرا في غاية الصعوبة والتعقيد، كما تجعل تأويلها يحتاج إلى مراتب ومراحل في الانتقال من معنى إلى آخر قد لا يبلغه احد لما فيه من تشعبات ومسالك يزيدها تعقيدا ذلك التشابك الذي يحدثه ابن عربي بربطه الصلة بين عالم الإلوهية حيث ضلال وتيه في نظر الفقيه الخصم، وحيث نسبية مطلقة من حيث تعدد التجليات التي لاتتكرر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، نسبية لتعددها في نظر الخارج عن دائرة الصوفية،الذين لايرون في هذا التعدد نسبية بقدر ماهو تعبير عن المطلق الذي لاتسع حقيقته العبارة ولا يتقيد بالقطر والجهة والحادثة أو الواقعة الواحدة (٢٢).وصرح ابن عربي عن أسلوبه الصوفي الرمزي، بقوله(٢٣): ((فكل علم إذا بسطته العبارة حسن وفهم معناه أو قارب



وعذب عند السامع الفهم فهو علم العقل النظري لأنه تحت إدراكه، ومما يستقل به لو نظر إلى علم الإسرار فأنه إذا أخذته العبارة سمج واعتاص على الإفهام دركه وخشن، وربما مجته العقول الضعيفة المتعصبة)).

أما **لغة الظاهر** فهي لغة عامة الخلق وهي لغة الفقهاء والمتكلمين. مثلا يفرق ابن عربي بين الزهد والتصوف وهو يسميه " العلم الرسمي والعلم الذوقي". ولابن عربي طريقة في التصوف وأراء تفصيلية في سلوك المريدين. ويقرر ابن عربي عجز العقل عن معرفة الله تعالى، وهو رأي ثابت عند المتصوفة وعام بينهم[٢٤].

وعن أسلوبه نرى المستشرق ا.ج.براون،كان له توجه خاص، فهو يقول: (انه لايوجد صوفي مسلم ربما باستثناء جلال الدين الرومي، فاق نفوذه نفوذ الشيخ محي الدين ابن عربي عمقا وخصوبة.ومع ذلك لم تظهر حتى ألان،بقدر علمي دراسة ملائمة لإعماله ونظرياته في أوربا أو في"الشرق" على الرغم من المجالات القليلة الواعدة المعروضة على المستعرب الملهم بهذا الجانب المتميز من جوانب التفكير الشرقي)[٢٥].

ويعلق أبو العلا عفيفي على قول براون وحول أسلوب ابن عربي يقول: (ليست الصعوبة في الموضوع الذي يكتب فيه ابن عربي، لكن الصعوبة تكمن في الطريقة التي يعبر بها عنه، وفي النمط الخاص لعقليته. فالمرء يشعر بأن هناك جهدا واعيا قد بذله لكي يعقد البسيط ولكي يخفي مقصده أو يحاول أن يجعله مستغلقا على الفهم تماما، عندما كان يطلق العنان بوجه خاص لمنزلقات صوفية غير مألوفة من قبيل ما وجدناه في طواسين الحلاج)[٢٦].

ج - إسهاماته في الفكر الإسلامي:

لا يمكن المغالاة بمساهمات ابن عربي في الفكر الإسلامي ولا يمكن أن ننصف التشكيلة الواسعة من الأفكار التي ناقشها وشرحها، إذ أن موضوعاته لفلسفة التصوف كثيرة ومعقدة وتكمن ضمنها فكرة الله تعالى الذي هو كل شيء. ليس الله عز وجل عنده هو الواحد فقط الذي يخلق أو يصدر عنه كل شيء، عدا ذاته. وأنما الله تعالى هو الذي يتجلى في أشكال لانهاية لعددها. وأصبحت مفاهيم " نظرية الكلمة، ووحدانية التكوين، الإنسان الكامل، ودور الخيال" هي الحقيقة ونقطة الانطلاق لمعظم التطورات التي من خلالها عرف أسراراً كثيرة عن الكون ثم يشاهد أخيراً السر الأعظم للوجود الإلهي.وذكر عفيفي[٢٧]: ولم تكن العباءة الأصولية التي يُصر على أن يكسو أفكاره عن وحدة الوجود بها ألا مظهرا خادعا قصد إليه. ومن الصعب المبالغة في تقدير أهمية هذا الموضوع وقيمته، لافي علاقته بتطور التصوف الإسلامي وحده. ولكن في علاقته بالتاريخ العام للأفكار في العصور الوسطى أيضاً. وبذلك يقول عنه براون[٢٨]: " أنه لايوجد صوفي مسلم ربما بأستثناء جلال الدين الرومي، فاق نفوذه عمقاً



وخصوبة.وأصبحت مساهماته مرجعاً مهما للشارحين التالين تنعكس فيها الأديان المختلفة. لان الله تعالى في التصوف يشتمل على كل أشكاله " لان قلب الصوفي وحده هو المتفتح ". ومع ذلك لم تظهر حتى الآن، بقدر علمي دراسة ملائمة لأعماله ونظرياته في أوربا " أو الشرق" ومما تناوله المستشرقين بالدراسة والتحليل لفكر ابن عربي نذكر منه ما يلي:

المبحث الثاني:نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:

١ـ نظرية الكلمة:

يقوم مذهب ابن عربي على نظرية الكلمة (Logos) وقد استعمل مالا يقل عن اثنين وعشرين مصطلحا لكي يعرف هذه الفكرة. ويمكن أن يرجع ذلك إلى تنوع مصادره كما يرجع على نحو أعمق إلى مذهبه في واحديه الوجود حيث تتجه كل التعريفات إلى أن تصبح متساوية[٢٩]. فهو يؤكد على الجانب الإنساني للكلمة وعلى العلاقة المشتركة بين الله والإنسان، إلى حد انه يعتبر وجود الإنسان ضروريا لله – لأنه السبب في ظهور كماله – كما أن وجود الله ضروري للإنسان. وقد صاغ ابن عربي فكرته هذه في الأبيات التي أوردها في الفصوص والتي يقول فيها:

فأنـى بالفتى وانـأ أساعده وأسعـده
لذلك الحق أوجدنـي فاعلمـه فاوجـد
بـذا جاء الحديث لنا وحقق في مقصـده[٣٠]

ففكرة الإنسان الكامل في مذهب ابن عربي يذهب فيه مذهبا متفائل وليس مذهبا تشاؤميا، وقد عرض بين أصول الفكرة عند الإسماعيلية وأفلوطين مع شرح غير متطرف[٣١]. وهذا الجانب من نظرية ابن عربي شبيهة برأي هيجل(١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م) القائل: (بأننا عندما نتأمل الله فإننا نتأمل بذلك أنفسنا حقا)[٣٢].وتطرق المستشرق البروفيسور بيير لوري[٣٣]، عن الكلمة عند ابن عربي قال: (وهذا البعد المحول للكلمة عرضه ابن عربي وشرحه بتوسع خاص،ووفقا له فان العالم باجمعه قد نظم وجعل حيا بكلمة إلهية، واللغة البشرية، بشكلها المقدس القرآني تتعلق بهذا الخطاب الكوني.إذ أن القرآن يعبر عنه البنية الداخلية للعالم والعالم قرآن شاسع).

وفي مقارنه حول المعنى بين الديانتين – الإسلام والمسيحية- للكلمة، الرسالة، الوحي، ليس لها المغزى عينه في كل من النظامين الدينين قال لوري[٣٤]: (إذا كانت المسيحية هي في الأساس قبول المسيح والاقتداء به، قبل قبول الكتاب المقدس فالإسلام في المقابل هو قبول القرآن، قبل الاقتداء بالنبي). وفي الإسلام كل مسألة كلامية هي في النهاية مشكلة تأويل.

لايمكن قبول مقولة لوري: فالإسلام في المقابل قبول القرآن قبل الاقتداء بالنبي، النبي في الواقع العملي سبق القرآن الكريم حيث تقدم بأخلاقه وسلوكه، وأصبح قدوة مجتمعه قبل نزول القرآن، ولكن بعد نزول



القرآن أصبح كلام الله تعالى بين الناس فأن القرآن أصبح يتقدم على قول النبي المفسر له والشارح له وللعقيدة في داخله.

٢- أثر المرأة في حياة ابن عربي:

قد يبدو للوهلة الأولى أن المرأة غائبة عن التصوف الإسلامي بعكس مانراه في التصوف المسيحي، فمن المعروف جيدا عن القديسة تريزا (٩٢١ – ١٠٠١ هـ/١٥١٥-١٥٩٢م) عن اتخاذها الحقيقة المطلقة التي تتجاوز عالم الزمان والمكان وتأدية الصلوات " التضرعات " التي تستهدف أساسا الاتصال أو الاتحاد بما تعتبره " الوجود الإلهي" [٣٥] وذكر المستشرق بلاثيوس تشابه بين ابن عربي والقديسة تريزا في الحضور الإلهي قال ابن عربي للمريد: (تحقق أن ما في الوجد حدا إلا هو " الله " وأنت وهذه الفكرة العميقة، التي تشبهها تماما فكرة مماثلة عند القديسة تريزا الآبلية)[٣٦] . و((رابعة العدوية)) التي سبقت زمنا في عشقها الإلهي، والتي توضح أن للمرآة دورا في التصوف الإسلامي أهم من دور الرجال لان العطاء عندها يفتح لها آفاقا في التجربة الروحية والاختبار الصوفي. ولقد علق ابن عربي على حب رابعة العدوية لله تعالى بأنه: " حب امرأة فأنوثتها زادتها قدرة على التعبير عن حبها وعن تعلقها بمحبوبها إلى درجة قولها أن لو قطعها اربأ أربا لم تزدد فيه إلا حبا" [٣٧].

أن نموذج " رابعة العدوية " وغيرها في الحب الإلهي ومنزلة كثير من النساء العارفات العابدات الزاهدات لدى ابن عربي تدعونا إلى القول بأن المرأة في تصوفه لاتقف عند حدود كونها محلا للانفعال، وشهود الحق فيها أتم وأكمل، بمعنى أن قيمتها في التصوف ليس فقط من باب جمالها وعشقها، بل لها في التصوف مكانها كعارفة سالكة سبيل الكشف، ولها إمكانية بلوغ الكمال مثل الرجل في التصوف، ولا فرق في هذا المسعى بين الجنسين ماداما مكلفين ومجتمعين يؤلفان الإنسان الذي أنيطت به الخلافة ومطالب ببلوغ أقصى درجات الكمال [٣٨].

قد تتبين دقة ابن عربي[٣٩] في اختيار رموزه، إذ أن الرمز الواحد يحمل معاني مختلفة. فهو عند اختياره الأنوثة إذ هي لفظ المرآة اختبار فيها جميع المعاني قال: فشهودة الحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة. فلهذا أحب الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) النساء لكمال شهود الحق فيهن إذ لايشاهد الحق مجرداً عن المواد أبدا، فان الله بالذات غني عن العالمين: وإذا كان الأمر من هذه الوجة ممتنعا ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله.

كان ابن عربي قد ولد في مرسيليا الاسبانية. وتربى على أيدي امرأتين من الأولياء،الأولى هناك في غرب العالم الإسلامي تختلف تمام الاختلاف عن أولئك الأتقياء البسطاء،هي شيخه صوفية قامت بتربيته لعامين كاملين،كانت تلك المرأة هي **فاطمة القرطبية** ويسميها ابن عربي تونه كانت رغم عمرها البالغ



٩٥ سنة جميلة وبهية مثل فتاة شابة، فقد انقلبت من عجوز إلى شابة من خلال حبها لله تعالى قال ابن عربي [٤٠]عنها:(خدمت إنا بنفسي امرأة من المخبآت العارفات باشبيلية، يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، خدمتها سنين وهي تزيد في وقت خدمتي إياها، على خمس وتسعين سنة، وكنت استحيي أن انظر إلى وجهها، وهي في هذا السن، من حمرة خديها وحسن نعتها وجمالها، تحسبها بنت رابع عشرة سنة من نعتها ولطافتها،وكان لها حال مع الله. وكانت تؤثرني على كل من كان يخدمها من أمثالي... وقالت:" أني والله لمتعجبة،لقد أعطاني حبيبي فاتحة الكتاب تخدمني. فوالله ماشغلتني عنه " فمن ذلك اليوم عرفت مقام هذه المرأة لما قالت أن فاتحة الكتاب تخدمها).

وفي هذا قالت شيمل[٤١]:(إذن هي اللقاءالاول بامرأة تتلألأ بالجمال الإلهي،فنثرت نثرا،قد يكون هو اللقاء الحاسم الذي انشأ في ابن عربي الميل إلى إدراك الصفات الإلهية من خلال الجمال النسائي والنظر إلى المرأة على أنها وحي حقيقي لرحمة الله وقدرة الخلق). والثانية هي **ياسمين** ويسميها ابن عربي " شمس أم الفقراء" [٤٢]، صوفية من مرشانة الزيتون من بلاد الأندلس مسنة أيضا بالتسعين من العمر ذات أحوال ومواجد تولاها الله بالتأوه مما يجدونه في صدورهم من ردهم لقصورهم عن عين الكمال والنفوذ ويكون عن وجود أو غير وجود وجد على مفقود[٤٣] . وكانت مواهبه الأدبية قد هيأت له أن ينال مبكرا وظيفة كاتب في حكومة اشبيلية،ويتزوج من المرأة الصالحة **مريم بنت محمد بن عبدون ابن عبد الرحمن التجائي**، وذكر بلاثيوس[٤٤]:(ومن يدري لعل نصائح زوجته، والقدرة التي شاهدها فيها قد حملت ابن عربي على أن يغير مجرى حياته، تواكب هذا دعوات أمه التقية).

وفي مكة شغف بحب ابنة نزيل البيت الأمين الفارسي مكين الدين أبي شجاع زاهد بن رستم أبي الرجا الأصفهاني، حين كتب شعره العاطفي " ذخائر الاعلاق في ترجمان الأشواق"[٤٥]، هياما بجمالها وعقلها وقالت شيمل [٤٦]،عن شعره: (هوملح شعرية على احسم أساليب الشعر العربي الكلاسيكي ثم قام هو نفسه بشرح هذا الكتيب فيما بعد، كدأب كثير من الصوفية في إشعارهم). وكان تأثير سحر الفتاة الفارسية الشابة قد وصفه ابن عربي[٤٧] بقوله: (بنت عذراء طفيلة هيفاء، تقيد النظر وتزين المَحِاضروالمحاضرتحير المناظر تسمى ب "**النظام** " وتلقب بعين الشمس والبهاء من العابدات العالمات السائحات الزاهدات، شيخه الحرمين، ومربية البد الأمين، ساحرة الطرف عراقية الظرف، أن أسهمت أتعبت وان أوجزت أعجزت، وان أفصحت أوضحت.. حقة مختومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمة عصرها، فقلدناها من نظمها في هذا الكتاب أحسن القلا٣ئد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق..الخ).

وكانت علاقته مع هذه الصوفية علاقة رسمية منذ اللحظة الأولى وحيث تم قبوله داخل دائرة الإخوة في طريق التصوف.يتضح أن ابن عربي تفرد في حبه الشديد لـ: " نظام بنت الشيخ مكين الدين الأصفهاني"



وخصها بإشعار رمزية وهي التي كانت له الجزء المكمل الذي يقع فيه الشهود، لقد كانت " نظام الزوجة المفضلة لابن عربي. [٤٨].

وقد اقر ابن عربي بإمكانية حسبان النساء من بين الإبدال" الأربعين" أو "السبعة " في ترتيب الصوفية.وفي فصوص الحكم يتحدث ابن عربي[٤٩] عن حديث النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) الذي يقول: (حبب الله أليه الطيب والنساء وجعلت قرة عينه في الصلاة)[٥٠]، استطاع ابن عربي أن يدافع عن فكرة أن حب النساء من كمال العارف، لأنه موروث عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وهو حب الهي كذلك.

وتذكر شيمل[٥١]:(المرأة عند ابن عربي تكشف سر الرحيم كما أن الواقع النحوي المفيد بان كلمة(ذات) كلمة مؤنثة يعطي لابن عربي إمكانيات متعددة لاكتشاف أهمية هذا العنصر النسائي عندا لله). ولخص ر. ا. نيكلسون[٥٢]، آراءه عندما شرح فقرة شبيه لدى الرومي القائل بان قدرة الله على الخلق تتمثل أحسن ماتتمثل في المرأة حتى ليمكن للمرء أن يقول " أنها ليست مخلوقة بل خلاقة ".

٣- نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:

في بدء التحدث عن نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي يجب أن نشير إلى إنها من أكثر المفاهيم أثارة للجدل والنقاش وتعدد وجهات النظر، الأمر الذي تمخض عنه اتهامات بعض الاتجاهات القديمة وحتى الحديثة لابن عربي وان رميه بالكفر والزندقة والمروق عما قرره الدين. فهو بريء من هذه التهمة،فأبن عربي يبتعد في وجوديته عن الإلحاد أو الحلولية بل مع قوله بوحدة الوجود وضع المائز بين وجود الخالق ووجود المخلوق، ووضع المائز بين وجود الله تعالى ووجود الإنسان، ووجود الكون – العالم- فيقول[٥٣]: ((لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ماكان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ماظهر حكم في الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده)).

ورود نصوصا هامة في ذلك نعتمد عليه في نفي القول عن ابن عربي بوحدة الوجود وكان يعتقد أن الإنسان في تصور أرباب الصوفية مهما سما بروحه وتعالى في معراجه وتحقق بالحقائق لن يصبح هو الله الذي يظل مختصاً بماهيته له وحده، مغايراً للموجودات والعوالم البرزخية والمادية الأرضية إذ يقول مؤكد وحدانية الله وتعاليمه عن الحلول والاتحاد: (اعلم أن الله تعالى واحد يتعالى على أن يحل فيه شيء)[٥٤]. وكذلك قوله: (لايجوز للعارف أن يقول أنا الله، ولو بلغ أقصى درجات القرب وحاشا العارف من هذا حاشاه، أنت أنت، وهو هو، فإياك أن تقول أنا من أهوى أنا)[٥٥].ومما يذكر أن ابن سبعين يذهب إلى القول بالوحدة في الوجود، وان لافرق بين الوجود المقيد والوجود المطلق، وهنا يتفق مع ابن عربي ولكنه يفوقه في إطلاق الوحدة ونفي الاثنينية[٥٦].

ويخبرنا عفيفي في تحليله كيف تفادى ابن عربي النتائج السلبية المترتبة على مذهب وحدة الوجود من الناحية الفلسفية، في حين أن ابن عربي أحتفظ لنفسه بالنظرة الدينية للوجود قال عفيفي مستطرداً[٥٧]: (ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذي يقضي القضاء التام على كيان أي دين منزل ويضيع معالم الإلوهية بمعناها الديني الدقيق. لم يكن له الأثر الهادم في مذهب ابن عربي، فهو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحول في الفكر أن يبقى على معنى الإلوهية في مذهبه، فبدلاً من أن تتغلب عليه فكرة الوجود المادي فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم والله اسماً على غير مسمى غلبت عليه فكرة الوجود الروحي، فأعتبر الوجود الحق قاصراً على الله، والعالم ظلاً له وصوره، وفرق بين وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التي يصرح فيهما بعينيتهما. وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتي الذي لاقدم لمحدث من المحدثات فيه).

وترى نظلة الجبوري[٥٨]: أن ابن عربي قد مزج بين التصوف والفلسفة فخرج بمذهب صوفي متكامل في طبيعة الوجود حيث اتجه نحو وحدة الوجود مقرراً بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو الله تعالى. ويضيف جودة[٥٩]: وقد اقترن مذهب وحدة الوجود باسم ابن عربي إذ هو الذي هذب القول في هذا المذهب فوصل به إلى صورته المتكاملة في التصوف الإسلامي.

واستغرب ابن عربي من الذي يجحد وجود الإله أو يشرك به نابع من اعتقاده أن الإنسان بفطرته السليمة يعلم بالوجود الإلهي الواحد الذي لاشريك له فهو من جنس العلم الضروري الذي لايحتاج إلى إقامة البرهان عليه إلا إذا شوشت فطرته السليمة بتهويد أو تنصير وبعير ذلك من العقائد، غير انه لما شفاه الله من مرضه بنور الهي قذفه في قلبه لابنظم الأدلة وإقامة البراهين العقلية، استعاد ثقته بالضروريات العقلية أولا. لهذا قال ابن عربي[٦٠] في الأبيات الشعرية التي استهل بها الباب المعنون ب" معرفة مقام التوحيد " وهو الباب الثاني والسبعون ومائة من الفتوحات المكية:

أحـد ما مـثله أحـد　　　بجمال الـنعت منفـرد

فأعجبوا من حكمة وجدت　　　نعم والـرحمن ما وجدوا

هكذا التوحـيد فاعتبـروا　　　واحـد في واحـد أحـد

ونرى أن قول ابن عربي في وحدة الوجود ألعرفاني هو يختلف كثيرا عن وحدة الوجود الغربية (pantheism) . مثلا المستشرقة شيمل[٦١] قالت: وتبقى هناك في مفهوم بن عربي علاقة مشابهة بين المستويات المختلفة، وأن الله هو يعلو على كل الأشياء، وهي ليست هو ولا شيء غيره وهو إنما يتجلى فقط من خلال الأسماء، أما من خلال الذات فلا، فهو على مستوى الذات لايمكن إدراكه، حيث انه يتجاوز كل المفاهيم، ولا يدرك كنهه، بما أنه فوق كل معرفة عقلية. وعليه فأن وجود الحوادث لايماثل



ذاته بل هو انعكاس لصفاته. أما جب [٦٢]قال: أن المنتمين إلى الفرق الصوفية استعانت بضرب من التلفيق البريء من التمثل على أن تضمها إلى أفكار ابن عربي القائلة بوحدة الوجود قولا مبهماً.

وعندما نستعرض أفكار المستشرقين في نظرية وحدة الوجود، نرى بودلير حاول أن يكشف عن عوالم أخرى خفية ونبه إلى علاقته بالإسرار الغنوصية، عبر انهماكه بالمطابقات بين المرئي واللامرئي في الكون وحاول أن يصل بالشعر إلى الكشف عن العلاقات الخفية بين الظاهر والعوالم الباطنية من اجل أن ينقلب على الآم الوجود. ولكن نرى مالارميه حاول أن يستدعي الغيب ما وراء العالم ليأتي إلينا باحثا عن شفافية الأنا في حركة الكون فيقول: (علي أن أقول لك إنني الآن لا شخصي، فلم اعد الشخص اصطيفان الذي كنت تعرفه. وإنما أصبحت واحدا من الطرق التي اختارها الكون الروحي ليرى فيها نفسه ويتقدم مخترقا من طرف إلى آخر ماكان أناي الخاصة)[٦٣] ونرى بريتون نفسه تأثر بهذه المالارمية، عدا انه يمكن أن ينسب إلى أي صوفي عربي ذكر: (لن تكون فزاعة الموت إلا مجازا)[٦٤].

وإذا قارناه بالحديث ((الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا))[٦٥] فهي تطابقه شريطة أن نفهم الموت صوفيا، موتا عن العقل والوعي.ويذكر الفرنسي توشيكو ايزوتسو، أن الله الوجود في الرؤية الصوفية مظهران ظاهر وباطن ففي كتابه (وحدة الوجود والخلق المستمر في التصوف الإسلامي) يقول: (الرؤية العادية المشتركة للأشياء - وهي الرؤية العقلية - ترى ماهيات أو جواهر موجودة أو ترى موجودات ولا ترى وجودا محضا، الوجود كامن في هذه الموجودات. وراءها بوصفها ماهيات. انه صفة أو خاصية لهذه الماهيات وتنتمي هذه الرؤية إلى الفلسفة الماهوية)[٦٦].

ونرى جب في مكان آخر قال [٦٧]: (أن الوجود عند ابن عربي – شبه إسلامية – حاول النقيض لما اخذ محمد نفسه بتحقيقه فقد حاول حين واجهته عقائد التسمية العربية أن يحطمها فجأة بفكرة منزل متعال على العالم المادي الذي خلقه وحرم عبادة أي مخلوق وعرف في الوقت نفسه من تجربته الصوفية أن الله أيضا موجود في العالم الذي خلقه على نحو خفي لايستطاع التعبير عنه فجاء علم الكلام السني وغالى في المظهر الأول واخفت الثاني " الشيعي " وبدا التصوف بتوكيد صدق الثاني أيضا وحاول في فلسفة أن يجد صيغة يضع فيها هذه الحقيقة المزدوجة ولكنه أصبح تدريجيا وخاصة في صوره الشعبية المألوفة يتقدم خطوة اثر خطوة نحو التسوية بين الله في العالم وبين الفكرة التسمية التي تقول بان القوى والخصائص الإلهية قائمة في الأشياء المادية والأشخاص ثم حاول ابن عربي أن يوفق بين هذه الفكرة وبين فكرة وجود اله خالق منزه متعال وذلك بان يضع بدل وجود الله في العالم فكرة وجود العالم في الله. وبالنص على أن كل الأشياء المادية تجليات له).

لكن من خلال الدراسة يمكن القول أن السنة هم الذين تطرفوا في إنكار مبدأ الشهود الإلهي والحلول، ونجحت الأغلبية العظمى بما فيهم المستشرقون بنحو أو بأخر في أن تحتفظ إلى جانب أفكار ابن عربي



حول وحدة الوجود بالمواقف الأساسية في التوحيد القرآني في ضرب من التوفيق بين النقيضين دون تمثل بينهما[٦٨].وكانت لرمزية وحدة الوجود رموز تتبع من رمزيتها. كان للعالم رمزيته وكان للإنسان رمزيته وكان للربط بين الموجودات رمزيته وتتبين في هذه الرمزية دقته في رموزه إذ يحمل الرمز الواحد معاني مختلفة تصب جميعاً في فكرته، وفي ضوء قرأتنا لنظرية ابن عربي في وحدة الوجود أصبح من المتيسر لنا أن نحللها في وجوه ثلاثة وهي: _

الوجه الأول: معالجة التناقض(أوالكمال في المفهوم الصوفي):

إنّ بناء ابن عربي لوحدة الوجود بالصورة أو المرآة التي نرها في فصوص الحكم لم يعالج التناقض الأساسي الذي يعانيه مفهوم التوحيد الصوفي كما لم يعالج – في نطاق تفكيره – تحديد العلاقة بين الذات من جهة والأسماء والصفات من جهة ثانية. وقد حاول احد مفسري نظريته المعاصرين سيد حسن نصر، من إيضاح هذه ألنقطه فاستنتج أن:(ترجع نظرية ابن عربي إلى العلاقة بين الصفات والذات وربط بين التنزيه والتشبيه، إذ يثبت في الوقت نفسه التعالي لله واتصافه بصفات، ليست جميع صفات الكون إلا انعكاسات وصورا لها) [٦٩].أما هنري كوربان فانه يقول: أن ابن عربي يرى وحي الله في الوجود الخالص" العلماء" في عالم المخلوقات كما يلي:(نحن أنفسنا الصفات التي نصف بها الله. وجودنا هو عين وجوده، أن الله لازم لوجودنا بينما نحن لازم له حتى ينجلي هو لنفسه)[٧٠] وقد بحث كوربان[٧١] في مفهوم اختلاف الذات عن الكون في فلسفة ابن عربي، وأنه قد حاول إظهار أهمية تجليات الذات الإلهية والدور المهم الذي أطلق عليه التصور الخلاق أو الخيال الخلاق Imagination Creatrice .والتي كان ابن عربي قد اخذ بها حيث قال: ترى أن الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات. فكل موجود بوصفه صادر عن الله، منير بدرجات متفاوته. والنفس الإنسانية هي الأخرى نور، وأن كانت قد خف ضوئها باتحادها بالبدن وأظلمت بالذنوب، ولكن يظل فيها مع ذلك مثل ذبالة المصباح المطفأ منذ قليل، شيء من النور، يخرج منه شيء شبيه بالدخان، من طبعه أن يصعد إلى فوق وإذا وضع على هذا الدخان الذي يصعد من الذبالة، النور المشتعل لمصباح مضيء فأن النور ينزل مباشرة عن طريق الدخان ويمسك بالذبالة [٧٢]. وهذا التشبيه عند ابن عربي هو خير تشبيه يمثل بصورة عينية العملية الصوفية للتجلي الإلهي.فهو استخدم رمز المصباح ويستخدم رموزاً أخرى لعملية التجلي مأخوذة من رؤيا الأحلام والمرآة المجلوة للنفس التي فيها تنعكس الأنوار الإلهية. ولكن لاشيء منها ينفذ، كما هو مأمول إلى التركيب السري لهذه الظاهرة الخارقة.

الوجه الثاني: - بين قدم العالم وحدوثه:

إذا رجعنا إلى نصوص ابن عربي بخصوص موضوع قدم العالم وحدوثه نجد انه يضع مسالة الوجود على نحو قاطع مرتبط بمشيئة الله في أن يرى نفسه متجلية في مرآة العالم. ومن المسلم به عند الصوفية



المسلمين، أن هذه المشيئة قديمة، فالتجلي الإلهي يحقق الوجود " قديم". وهذا الاضطراب بين الاتجاهين يعكس اضطرابه الفكري بين رؤيتين:

رؤية موضوعية مستقلة عن إرادته ينعكس فيها الأساس الواقعي وهي توجهه إلى الحقائق الأساسية للعالم، ورؤية ذاتيه ميتافيزيقية تتحكم في تحوير الرؤية الأولى وفي إبعادها عن ذلك الأساس الواقعي. وتذكر شيمل[٧٣]: أن أروع جوانب نظريات ابن عربي هي العلاقة الدائمة بين الاسم والمسمى، فكل درجة من درجات الفيض الثماني والعشرين مرتبطة باسم من أسماء الله "فالعرش"على سبيل المثال مكان تجلي اسمه" المحيط"وعالم الإحياء مرتبط باسمه " الرازق "..الخ ليس ذلك فحسب بل كل اسم من أسماء الله رب لمخلوق ما يكون له مربوبا. أن الأسماء يمكن مقارنتها بالنسخ الأصلية بقوالب أديرت من خلالها قوة الخلق، لبعث كائنات مخصوصة إلى الوجود و الرب في تجليه يبقى رب و المربوب يبقى عبد الله رب يملكه. ألا أن الله يكون مرآة ينظر فيها الإنسان حقيقته والإنسان مرآة يرى الله فيها أسماءه وقدرته . لقد خالف الصوفية كافة المسلمين في قولهم بقدم العالم وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل[٧٤].وأوضح كوربان[٧٥] موضوع العلم والأزل عند ابن عربي قال: التعالق بين الرب الإلهي وعبده لم تبدأ أبدا في الوجود في الزمن. فإذا كانت المألوهية تطرح وجود الله الذي يعبد، فذلك لان المعبود يكون هو العابد، وهذا الفعل لم يبدأ أبدا مع وجود العبد في الزمن. فمنذ الأزل يتحقق هذا الفعل في الأعيان الممكنة لهذه المخلوقات. والسؤال الذي يطرحه الحق على هذه الأعيان هو: (**ألست بربكم؟**)[٧٦]، هو بمعنى ما حوار الحق مع ذاته، أنه سؤال يوجهه لنفسه فيها ويجيب عليه بها. وهو ميثاق تفاعل أزلي لهذا من المستحيل أن ينفصل الحق عن أشكال وصور العالم ومن العبث أن نقوم نحن بذلك[٧٧]، أي أن ينفصل عن المخلوقات التي وهي تعبده تجعل منه إلها، لان عبادته، أي مألوهيتها هي شكل الرحمة الإلهية التي تشاركها معاناتها فهو نفسه يمدح صنيعه في المخلوقات التي هي تجلياته، بالرغم من أن مخلوقاته كلها لا تدرك تلك التجليات، لان العديد من المخلوقات لا تدرك صلاة الصامت[٧٨].

أما عفيفي[٧٩] فأوضح هذه القضية بالقول: يخلص ابن عربي إلى انه لاقيمة لان نسأل متى خلق العالم، فأن متى تشير إلى الزمان، والزمان ينظر إليه المفكرون المسلمون على الدوام على انه ناتج عن العالم الظاهرياتي ذاته. فليس هناك تتابع زماني بين الخالق والمخلوق، لكن هناك ترتيب منطقي من القبل والبعد، لا في الزمان. أي أن العلاقة بين الله والكون تماثل علاقة الأمس باليوم.

أما نيبرج [٨٠] الذي نشر رسائل ابن عربي والتي ناقش فيها بعض مسائل في الميتافيزيقا قال: أن العالم لم يكن موجودا في عينه ثم كان من غير أن يكون بينه وبين موجده زمان يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه فيقال فيه بعد أو قبل، هذا محال. وأنما هو متقدم بالوجود كتقدم أمس على اليوم فأنه من غير زمان لأنه



نفس الزمان، فعدم العالم لم يكن في وقت. لكن الوهم يتخيل أن بين وجود الحق ووجود الخلق امتداد، وذلك راجع لما عهده في الحس من التقدم الزماني بين المحدثات وتأخره.

الوجه الثالث:- قضية الإنسان:

إنّ الصوفية المسلمين ربطوا – قضية الإنسان – بمسالة المعرفة أول الأمر، خارقين جدار التنزيه إطلاقا لفكرة التوحيد بعقدهم الصلة المعرفية المباشرة بين الله والإنسان ثم تجاوزوا الصلة المعرفية إلى الصلة الوجودية. فقالوا بالشهود الحضوري إي لقاء الإنسان الله بالحضور المباشر وان اشترطوا له بالتجرد من العلاقات المادية، فان هذا التجرد لايؤدي عندهم إلى خروج الإنسان عن كونه إنسان، فتبقى القضية بكاملها قضية الإنسان الكائن على هذه الأرض دون غيره.

لكن ابن عربي يضع القضية على صعيد جديد فهو يضع الإنسان أصل العالم وجاء بنظرية الإنسان الكامل التي أضافت إلى الإنسان جانبه الإلهي، بشكل تنظيري جديد بقدر ما أضافت إلى الله تعالى جانبه الإنساني.وان من ركائز فكر ابن عربي تعظيم الرسول الكريم(صلى الله عليه وسلم)[٨١] . والكلام في رمزية الإنسان الكامل هو ضمن رمزية وحدة الوجود والتي من آلياتها التجلي الحق في الموجودات لتتكون ثلاثية " الله والعالم والإنسان " بيد أن الإنسان الكامل يمثل البرزخ بين الحق والعالم، قال ابن عربي: ((إقامة الحق برزخا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا))[٨٢].

وتذكر شيمل[٨٣]: (الذي يمثل في نظريته دور الإنسان الكامل، فهو التجلي المطلق لأسماء الله، وهو الكون في وحدته، كما تراه الذات الإلهية. محمد مثال الكون كما انه مثال الإنسان، فهو مرآة كل يرى فيها غيره.والإنسان الكامل ضروري بالنسبة إلى الله كوسيلة يعرف بها ويتجلى من خلالها). أما لوري فانه ذكر[٨٤]: (وقد جهر التصوف بعظمة الإنسان، فهو خلاصة الكون، والعين التي بها يتأمل الله خليقته). وان العرض الأكثر وضوحا وتنظيما لهذه النظرة للإنسان،قد جاءت في الفصل الأول من كتاب فصوص الحكم لابن عربي والتي أوضحها بالترجمة الفرنسية المستشرق(تيتوس بوركهاردت T. Burckhardt) [٨٥].

إنّ ابن عربي وان كان قد ادعى انه لم يبتدع مذهبا إلا أن عقله بصفائه وحدة ذكاءه قد جعله يصب خبرته وأفكاره في قالب معين وان تأثير مصطلحاته على المتأخرين من الصوفية يبين أنهم كانوا يعتبرون أفكاره نظاما جاري الاستعمال لما كان يسمى عندهم الجوهر الحقيقي للتصوف.وليس هناك من شك أن ذلك التصوف الكلامي له جاذبيته مما انه يقدم إجابة سهلة على مسالة الوجود والصيرورة والخلق والرجوع. ويحلل نيكلسون[٨٦] تلك النظريات فيصل إلى نتيجة جاء فيها أن: مختلف المسميات ماهي إلا أسماء مختلفة الوجود والحقيقة واحدة، كل وجه منها لازم للأخر، وقد يأتي بدلا عنه. والأمر



في ذلك يتعلق بنقطة الاعتبار فان الذات الإلهية ((في حال التجلي))هي الإنسان، والإنسان هو نفس الذات أو أن الذات" في حال الإطلاق " هي الذات والإنسان هو الإنسان أن الخالق والمخلوق كالماء والثلج، نفس الوجود مع اختلاف الهيئة والظهور وهو تشبيه محبب لدى الشعراء.

وذكر نيكلسون(٨٧) في مكان آخر: من هنا دعى محمد " نور الله " وقيل عنه انه وجد قبل خلق الكون. ومن مناقبه أنه أصل الحياة جميعها. ما كان منها وما نكون، وهو الإنسان الكامل الذي تجلت فيه جميع الصفات الربانية، وتنسب إليه الرواية الصوفية هذا الأثر: من رآني فقد رأى الله.

وقام هانس هينرش شيدر(٨٨) بمقارنة بين الحلاج وابن عربي في مقالة له باسم " الإنسان الكامل" نشرها في سنة ١٩٢٥. قائلا: (أن تحقيق منهج الوحي الإسلامي في تفويض محبب أمره إلى الله تفويضا يليق بالإسلام الحق.كما أدركه الحلاج محققا إياه حال حياته وحال استشهاده، قد استبدله ابن عربي بأحدث منهج في فلسفة الكون لم يعد مرتبطا بالتدين العملي، بل بالتدين التأملي). أما جاكسون(٨٩) قال: التجلي الأعظم للحقيقة هو الإنسان بالأنموذج الأصلي لأول رجل، آدم يعرف بالإنسان الكامل. إذا ذلك الإنسان الكامل هو التجلي الواقعي المنظور لله. وكما خلق الله الإنسان، فهو يجسد كل كمالات الكون، وكذلك الكمالات الإلوهية. والسبب في الوجود، إذا هو السعي نحو الكمال الأعلى، ويتم ذلك من خلال المسار الصوفي. والذين وصلوا إلى تلك المرحلة هم في الحقيقة بمقام اللامقام، ويسميهم ابن عربي المحققين أو ذوي العينين، فبعين واحدة، يمكن للرجل الكامل إدراك تفرده الإنساني في حين أن من يملك العينين يمكنه أن يرى هويته مع الله.

إنّ الشوق إلى الإنسان الكامل المعبر عنه نظريا في كتابات ابن عربي قد أدى بشعراء الصوفية من العرب والترك والفرس رابطين بين الشعور بالوحدة الشاملة والفخر بأنهم قد بلغوا درجة الإنسان الكامل.

المبحث الثالث:ابن عربي في دائرة الاستشراق وخصائص مذهبه:

١- ابن عربي في دائرة الاستشراق:

وإذا كانت الدراسات الاستشراقية لأعمال ابن عربي تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، فان تأثيرات ابن عربي في فلاسفة ومفكرين مسيحين ويهود قد تعود إلى ابعد من هذا التاريخ فلقد تحدث البعض عن تواجد لتيار صوفي مسيحي وآخر يهودي تأثر بابن عربي أو لنقل تأثر بالتصوف الإسلامي ومما يذكر تأثر المفكر الصوفي اليهودي " موسى الليوني" بابن عربي، وهو الذي عاش في النصف الثاني من القرن السابع أوفي النصف الأول من القرن الثامن الهجريين، صاحب كتاب " سفر هزهز"،تأثره بالشيخ الأكبر في نواح شتى بشخصية الصوفي المرسي الأندلسي بوجه عام، وبأسلوبه في الكتابة وبكيفية تلقيها من مصدرها الإلهي أو النبوي، أو مصدرها المقدس إلى تفاصيل بعض المسائل

الفكرية الصوفية التي طرقها ابن عربي وطبعت المنحى العام لفلسفته مثل: نظرية الأسماء الإلهية والجود، الإنسان الكامل، اعتماد الرمزية، الحقيقة المحمدية والتي تحولت عند " الليوني" إلى الحقيقة الموسوية[٩٠].

ويشير جيمس موريس[٩١] مستدلا بكتّاب كتبوا عن ابن عربي. قال: لم يبدأ استكشاف الوحدة الفلسفية واللاهوتية الحقيقية والتنوع بين هؤلاء الكتاب في الأبحاث الحديثة. فلم يكن أحد من هؤلاء الكتاب مجرد شارح لما كتبه ابن عربي، وكما الحال مع الأرسطية والأفلاطونية في الفكر الغربي كانت كتابات ابن عربي نقطة انطلاق لمعظم التطورات المتنوعة التي سرعان ما أصبحت مرجعا مهما للشارحين التالين بالأهمية ذاتها التي لدراسة الشيخ نفسه.

ومن أكثر الأسماء الغربية التي تداولته الدراسات على أنها متأثرة بفلسفة ابن عربي الصوفية ريمون لول[٩٢] (١٢٣٦- ١٣١٥)و دانتي[٩٣] (١٢٦٥- ١٣٢١)، المعاصر لموسى الليوني. وقد أكد بلاثيوس هذا التأثر ببحثه الذي ألقاه بمناسبة تعيينه عضوا في الأكاديمية الملكية الاسبانية عام ١٩١٩ عنوانه " الاخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية " وذكر بدوي[٩٤]:(أن البحث أثار ثورة كبرى في مختلف الأوساط العلمية في العلم كله، نظراً إلى خطورة المشكلة التي أثارها وهي، تأثر دانتي بالتصورات الإسلامية للآخرة في وضعه لرائعته الخالدة الكوميديا الإلهية، وقد لخصنا بحث آسين وما تلاه من مناظرات ومساجلات، ووصلنا بالمشكلة إلى وضعها الحالي).

ويؤكد بعض المستشرقين أن دانتي تأثر بأبن عربي حين نظم الكوميديا الإلهية. وأن معظم ما جاء به دانتي كان ألفه ابن عربي من قبل. وان الرجلين يتشابهان في الصور والأمثال والاصطلاحات والأساليب الفنية، ويتساءل مبارك[٩٥]: ومن المعقول أن يتفق اثنان في فكرة عامة فهذا من نوادر الخواطر، أما أتفاق اثنين في الفكرة والصورة فأمر لايفسر إلا بالنقل و المحاكاة. كما ألقى آسين بلاثيوس (١٨٧١-١٩٤٤م) محاضرة متميزة بالأكاديمية الملكية الاسبانية،كان عنوانها " الاخرويات الإسلامية في الكوميديا اللاهية " وفي هذه المحاضرة أثار بلاثيوس قضية تأثير ابن عربي على دانتي وهي قضية لايزال الحديث عنها موصولا حتى يومنا هذا.

ويمكن أن يقال أن حرص المستشرقين على تعقب الأصول الفكرية هو الذي حملهم على تجسيم قوة ابن عربي في سيطرتها على دانتي. ولكن الذي لايمكن نكرانه أن ابن عربي شغل الناس في عصره وبعد عصره وكان النصارى في الأقطار الايطالية والفرنسية والاسبانية يتشوقون إلى المعارف الإسلامية، لأنها في الأغلب كانت تمس المسائل الميتافيزيقية.وكان النصارى في القرون الوسطى يهتمون بهذه المسائل ويجعلونها محور المجالات في الكنائس والديارات.

ومن الصعب تحليل أفكار ابن عربي تحليلا شافيا والرأي التقليدي عنه في الغرب وكما تذكر شيمل[٩٦]: (انه ممثل مذهب وحدة الوجود أو الواحدية، وهو الذي وضع نظام علمي للتصوف أكثر من كونه صاحب غيبة صوفية أمر أفاد الأجيال اللاحقة حيث وجدوا نظام شاملا استطاعوا أن يوظفوه).

وتحدث المستشرق ارنولد [٩٧]عن الحياة الدينية لعصر ابن عربي قال: لقد شاهد القرن الثاني عشر بوادر تنظيم واسع جدا في الحياة الدينية، فيه شبه كبير برهبانية المسيحيين في القرون الوسطى، وكان مشاهير المعلمين الصوفيين في السابق يحيطون أنفسهم بجماعة من التلاميذ فيعيشون سويا في شبه دير ويسمى خانقاهاة لكن المدارس التي كانت تنشا على هذه الشاكلة ينقصها التماسك والثبات. فلم يكن من الغرابة أن تختفي عاجلا أم آجلا.

وذهب كاراديفو إلى القول: بأن شهرة ابن عربي في الشرق لاتتوقف عن الذيوع والانتشار حتى في أيامنا هذه، لكنه لايلبث أن يعلن انه بالرغم مما لمنهج ابن عربي التوفيقي من سحر وجمال، فان نمط العرض السائد في مؤلفاته نمط دنيوي حسي، مفعم بالحركة والحيوية[٩٨].

تناول المستشرقون إعمال ابن عربي بالدراسة والتحليل وربما وجب علينا أن نستخلص من هذا العرض نتيجة تحدد موقفنا من إنتاج المستشرقين، فنقول أولا انه إنتاج لايجوز نكران قيمته العلمية بل نراه أحيانا يستحق كل التقدير لما يتسم – في بعض أصنافه- مثل ما خلفه آسين بلاثيوس فقد بدا به منذ مطلع شبابه في بحثه الذي نشره سنة ١٨٩٩ ضمن السفر التذكاري المقدم إلى بلايو بمناسبة السنة العشرين لأستاذيته(ج٢،ص٢١٧-٢٥٦،مدريد. وثنى على ذلك ببحث ألقاه في المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين المنعقد في الجزائر سنة ١٩٠٥ عنوانه:((علم النفس عند محي الدين ابن عربي)) ظهر في المجلد الثالث من إعمال المؤتمر عند الناشر ليرو، باريس سنة ١٩٠٦، ص٧٩-١٩١. وظهر له بحث ثالث بعنوان ((نفسانية الوجد الصوفي عند صوفيين مسلمين كبيرين: الغزالي ومحي الدين ابن عربي)) نشر في مجلة الثقافة الاسبانية، مدريد سنة ١٩٠٦،ص٢٠٩-٢٣٥.وكانت له دراسة كبرى نشرها في المضبطة الأكاديمية الملكية للتاريخ بعنوان الصوفي المرسي ابن عربي وهي ترجمة ذاتية ذات تسلسل تاريخي امتدت للسنين (١٩٢٥ - ١٩٢٨) [٩٩].

وقد توج دراسته عن ابن عربي في الكتاب الموسوم ابن عربي حياته ومذهبه وهو يمتاز إضافة إلى طابعه الأخلاقي الممتاز، لايمكن نكرانه كشهادة نزيهة من طرف شهود نعرف قيمتهم كعلماء على سبيل المثال ذكر جرسيه جومث[١٠٠] عن كتاب بلاثيوس" ابن عربي " ما يلي: هو تقرير الوحدة بين التاريخ والثقافة الإنسانيتين واستبعاد الأشباح الخداعة لدعوى، الذرية بغير أم ومن هذه القمة أبصر تأثيرات إسلامية في التصوف الاسباني المسيحي في عصر النهضة .

ويذكر بلاثيوس[١٠١] عن ابن عربي: قد تلقى العالم الإسلامي والعالم المسيحي على السواء اثأر فكره



وخياله المبتدع العميقة لقد حمل بذور وحدة الوجود التي نادى بها ابن مسرة القرطبي إلى ابعد أصقاع بلاد الإسلام ومصنفاته العديدة التي تشيع فيها كلها نفس الروح، قد انتشرت انتشارا عظيما في تركيا وفارس والهند وعملت بطريقة فعالة جدا على الانفجاريات المستمرة للبدع الاشراقية والثيو صوفية في شرقي بلاد الإسلام . وتحدث بلاثيوس(١٠٢) أيضاً عن التجلي التي اخذ بها ابن عربي قال: ترى الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات.فكل موجود بوصفه صادر عن الله منير بدرجات متفاوتة. وابن عربي يستخدم رموزا أخرى لعملية التجلي، إلى جانب رمز المصباح، مأخوذة من رؤيا الأحلام والمرآة المجلوة للنفس التي فيها تنعكس الأنوار الإلهية، ولكن لاشي منها ينفذ،كما هو مأمول إلى التركيب السري لهذه الظاهرة الخارقة.

وعنه قال: أن شخصية ابن عربي الفكرية والصوفية القوية لتسود كل التاريخ الحديث للروحانيات الإسلامية. ولهذا لم يطلق عليه اسم محي الدين لسبب أخر، إنما لقب بذلك لأنه أحيا الحياة الدينية وجددها، كما لقب أيضا بالشيخ الأكبر سواء عند السنة وعند الشيعة الفرس(١٠٣). وثاني المستشرقين ر.ا. نيكلسون،اصدر ترجمان الأشواق جمع وترجمة ومقدمة جديدة وجميلة وتعتبر من أحسن الإصدارات. مع أن هناك ترجمة أخرى لمارتن لينغس. ويأتي بعدهم المستشرق هانس كوفلر Hans (Kofler) حقق كتاب فصوص الحكم لابن عربي عام ١٩٤٦. علما أن المستشرق ريجستن (Ringtones derweisheit) قد ترجم فصوص الحكم إلى الألمانية عام ١٩٧٠، وهي ترجمة غير جيدة.

أما المستشرق تيتوس بوركهاردت(Titus Burckhardt) فله ترجمة جزئية لفصوص الحكم نشرة عام ١٩٥٥، بعنوان " Lasagessedes prophetes "(١٠٤) وفي عام ١٩٨٠ قام المستشرق ر.ج.و. اوستين، بترجمة جديدة للفصوص.ونرى أن المستشرق هنري كوربان اهتم بابن عربي وله عدد من البحوث ولكن أهمها كتابه" الخيال المبدع في تصوف ابن عربي"باللغة الفرنسية وترجم إلى الانكليزية يقول فيه: أن ميتافيزيقا الخيال هذه مرتبطة ارتباطا عضويا بمفهوم التجلي..الذي يوجه تصوف ابن عربي بكامله ويهيمن عليه (١٠٥). وعن كتابه يذكرانه تفادى الأخطاء الصعبة قال:وقاية تصوف ابن عربي من أن ينعت بأنه (وحدة وجود). أنها أخطاء ناجمة عن سوء تفاهم كانت أحيانا مؤلمة، ونحن نعتقد أن بإمكاننا القول أن تلامذة وأصدقاء الفقيد الأستاذ لويس ماسينيون لم يستطيعوا أبدا أن يفهموا، تبعا لأراء أستاذهم، لماذا كان هذا المفهوم لدى الحلاج ملائما وممتدحا، وغدا مستنكرا ومستهجنا لدى ابن عربي(١٠٦).

والمستشرق يوجين ا.مايرز في كتابه الفكر العربي والعالم الغربي يذكر عن ابن عربي: أن كتاب الفتوحات المكية هو أعظم ما أبدعته براعة ابن عربي، وقد ادعى المؤلف أن النبي أمره أن يكتب هذا



الكتاب، وانه في إحدى المناسبات لاقى شابا يمثل روحا سماوي كشف له الهيكل الخفي عن الأعين المجدفة وأمره أن يسجل الإسرار التي ستكشف له، ونفخ فيه أدراك كل شيء. وجاءه الفهم تدرجيا من خلال رؤى مختلفة متوالية. حصل له بعضها عن عروجه إلى السماء، وأعيد هذا المعراج في خطته الشاملة وفي تفاصيله المتعددة في ((الكوميديا الإلهية))كان معراج ابن عربي في سبع مراحل تمت بصلة إلى السماوات الفلكية من القمر إلى زحل. يلاقي في كل سماء أنبياء يكشفون له مجموعة معينة من الإسرار(١٠٧).

وذكرت شيمل(١٠٨): أما المستشرق الانكليزي س.هـ نيربيرغ(S.H. Nyrberg) فانه قدم أول دراسة أساسية عن ابن عربي في أوربا بعنوان"kleinere Schriften, des Ibn al-Arabi,1919." غير أن ذلك العمل العلمي ليس معروفا للأسف لدى دارسي ابن عربي الانجليز المحدثين. وفي عام ١٩٥٩ اصدر A. Jeffery كتابا بعنوان " Ibn Arabis, shajarat al –kaun" وهذا الكتاب موجود ألان في لاهور. وقد ظهرت في السنوات الأخيرة أعمالا متزايدة بالفرنسية والانجليزية عن ابن عربي وقد تخصصت مجموعات بكاملها في انجلترا وفرنسا لدراسة إعماله.

وذكر الرومي(١٠٩): أن براون قال عن ابن عربي: وليس قي الإسلام صوفي – إذا استثنينا جلال الدين الرومي - كان له ولتأليفه من الأثر ما كان لابن عربي،مع انه لم يدرس بعد دراسة وافية حتى في أوربا، ويكفي ابن عربي فخرا انه اثر في صوفيي العرب والفرس تأثيرا كبيرا.

ويأتي بيار لوري(١١٠)، ليقدم عمل وليم شيتيك حول الشيخ الأكبر والمعنون " عوالم الخيال" قال عن ابن عربي: لقد اختير ابن عربي الممثل وبامتياز للفكر الروحي الدائم، المتعال عن تاريخنا وتوجيهاته المفروضة على أفكارنا، أنه مكان أريحي بعيد عن التأثيرات المتلونة للمذاهب المعاصرة. وعند تقديمه لترجمة كتاب " ترجمان الأشواق" لابن عربي من طرف موريس غلوتون قال بيار: إلى انه منذ نصف قرن أعيد اكتشاف التصوف التقليدي بصفة عامة وأعمال ابن عربي بصفة خاصة شيئاً فشيئاً واستغلت أحسن وفهمت بشكل أعمق سواء في البلدان الإسلامية أو لدى الجمهور الغربي (١١١).

وعن اهتمام الدراسات الغربية بابن عربي يذهب ميشيل شودكيفيتش(١١٢)، وهو عميد الاكبريين الاوربين المعاصرين وأكثرهم دراسة وترجمة لإعمال ابن عربي، يشكل مع أبنائه وكثير من تلامذته حلقات مهمة في السلسلة الاكبرية(١١٣) في العالم الغربي. ويذهب إلى أن البدايات الأولى لالتقاء الغرب بابن عربي تعود إلى سنة ١٨٤٥، حيث نشر " جوستاف فلوغل" الذي أعلن إسلامه وسمي عبد الهادي،وهو احد تلامذة " سلفستر دي ساسي (ت ١٧٥٨ – ١٨٣٨) كتاب التعريفات للجرجاني ونشر بذيله كتاب ابن عربي" اصطلاحات الصوفية" ثم تمضي فترة تقارب النصف قرن لتظهر بعض الاهتمامات بابن عربي ولكن ضلت سبيلها لأنها تمثلت في نشر رسالة الوحدة، على أنها لابن عربي مترجمة إلى الانكليزية

وذلك سنة ١٩٠١ من طرف واير "Weir" وترجمها فلوجل إلى الايطالية سنة ١٩٠٧ ثم إلى الفرنسية سنة ١٩١٠[١١٤].

ولقد تسبب الخطأ في نسبة هذه الرسالة إلى ابن عربي في تأخر اطلاع الغرب على فكره الحقيقي. ومن العائلة الاكبرية كلود أداس، لها تحليلات معمقة لفكر ابن عربي وتقول أن الفضل في اكتشافها لابن عربي يعود إلى والدها ميشيل شود كيفيتش حيث منذ الطفولة حبب إليها عالمه – عالم ابن عربي- وهي مراهقة ثم شرحه لها وهي راشدة، ولان هي تقوم بالعمل نفسه مع أطفالها وخاصة أبنتها ولاية التي دخلت أفراد هذه العائلة مع الكثيرين من المولعين بفكر ابن عربي في سلسلة الأكبرين والتي تعتبر نفسها حلقة من حلقاتها[١١٥].

لاشك في أن شودكيفيتش يوجد في مواقع الانترنيت أو الويبغرافيا أكثر قربا من إعمال وأهداف ماسنيون[١١٦]. وفي حوار أجرته مجلة آفاق مغاربية[١١٧] مع ميشيل شود كيفيتش طرح عليه عن كيفية تقويمه لعمل ماسنيون وهنري كوربان في محاولاتهم اطلاع الغرب على التصوف الإسلامي عموما وعلى تصوف ابن عربي على وجه الخصوص. فكان جملة قوله: أن ماسنيون لايملك اللغة الكافية التي يمكنه الحديث بها عن ابن عربي. وعلى خلاف ماسنيون تعامل كوربان مع نصوص الشيخ الأكبر بود اكبر وكان أحسن فهما لها. لكن هذا لايمنع من الإشارة إلى الجهود الكثيرة التي بذلها في التعريف بالحلاج وبأعماله للغرب كصورة عن التصوف الإسلامي.

في سنة ١٩١١ صدر ل" نيكلسون " ١٨٦٨- ١٩٤٥" ترجمة كتاب ابن عربي" ترجمان الأشواق". أما سنة ١٩١٩، فهي السنة الحافلة بالدراسات الاستشراقية عن ابن عربي والبداية الفعلية لاتصال الغرب المعاصر به. ففيها نشر " نيبرغ" مجموعة من رسائل ابن عربي تحت عنوان " Kleinere Schriften des ibn el Arabi " ، وبعد سلسلة من الأبحاث عن ابن عربي تمتد بين سنتي: ١٩٢٥ و١٩٢٨ جمعت في مؤلف واحد عنوانه: " الصوفي المرسي ابن عربي " نشر بلاثيوس سنة ١٩٣١ كتابا عنوانه "الإسلام المسيحي" وشكل ابن عربي المحور الذي يدور حوله الكتاب كله.

ومن المستشرقين الذين كانت لهم المساهمة الفعالة في تعريف الغرب بابن عربي: رونيه غينون ت(١٨٨٦- ١٩٥١)[١١٨] شخصية لامناص الحديث عنها، اعتنق الإسلام سنة ١٩١٢ متخذا اسم عبد الواحد يحيى وسلك طريق الشاذلية، ومن تلاميذ شودكيفيتش "ميشال فالسان (ت١٩٧٤) الذي ترجم أجزاء من أعمال ابن عربي وقام بجملة من الدراسات لأفكاره. ثم تأتي اغلب الأسماء المهتمة اليوم بعالم ابن عربي الصوفي مثل: دوني غريل وجيمس موريس وكلود أداس وبيار لوري وهذا قال عنه[١١٩]: " لقد اختبر ابن عربي الممثل وبامتياز للفكر الروحي الدائم، المتعال عن تاريخنا وتوجيهاته المفروضة على أفكارنا، انه أريحي بعيد عن التأثيرات المتلونة للمذاهب المعاصرة".

من أعلاه يتضح لنا هذا التأثير الذي تركه ابن عربي في دراساته المقارنة عمل من ورائه فكرة لها رواجها في أيامنا هذه، وهي فكرة حوار الثقافات والأديان، بل وحدة الثقافات والأديان، وهي فكرة يرجع الفضل في وجودها إلى ابن عربي الذي جسدها في تطويره لتصوف موحد في الغرب الإسلامي امتزجت فيه آراء دينية يهودية، مسيحية وإسلامية.

ومن تداعيات اهتمام المستشرقين بفكر ابن عربي وبحياته الروحية، ومن أجل التنسيق في الدراسات الاكبرية لتوجيهها الوجهة المرادة تأسست سنة ١٩٧٧ جمعية ثقافية دولية تحمل أسم " جمعية محي الدين بن عربي " The Muhyidin Ibn Arabi Society " مقرها الرئيسي في أكسفورد ولها فرع في الولايات المتحدة الأمريكية، تضم دارسين من مختلف الجنسيات منهم: ستيفان هيرتنشتاين وجيمس موريس.ومن أعضائها الشرفيين: شودكيفيتش، كلود أداس، بابلو بنيتو، دوني غريل.. الخ. هدفها التعريف بفكر ابن عربي ونشره. وتعقد بانتظام ملتقيات سنوية بالولايات المتحدة وبريطانيا، بالإضافة إلى الندوات في مناطق مختلفة من العالم، تعني بالدراسات حول ابن عربي عبر العالم، تنشر كتبه مترجمة ودراسات عديدة خاصة في مجلتها التي صدر مجلدها رقم ٣٥ في مارس ٢٠٠٥[١٢٠].

٢ـ خصائص المذهب الروحي عند ابن عربي:

وقع الاجتماع عند جميع مؤرخي الصوفية على أن ابن عربي بلغ بنثره على الأخص ذروة التفكير الصوفي أو الخيالات الصوفية على الأصح، أما خصائص مذهبه الذي يميزه عن غيره فيمكننا أن ندرجه بما يأتي:

١-إن أول خصائص كتاباته الصوفية هو الغموض، وسببه الرمزية الصوفية التي يعتمدها في كتاباته مشيدا لغة خاصة به لها مصطلحاتها.وقد صدر كتاب معجمي بعنوان(المعجم الصوفي – بمصطلحات ابن عربي الصوفية)[١٢١] وتحت حجاب لغته الخاصة تندرج مناهج روحية تتفق في الأساس مع العقائد المتوارثة في الإسلام. وعلى العكس من ذلك فان الشكل أو الأسلوب الصوفي له كان شعبي صريح ومفهوم لعامة الناس، مثلا لذلك أن مذهبه يقوم على أساس الشك الجذري التام عندما ينكر على العقل المنطقي كل قدرة على البحث عن الحقيقة الفلسفية والدينية. لان ما يذهب إليه ابن عربي هو أن المؤمن البسيط العادي غير المطلع على الدراسات النظرية يصل أيضا بغير طريق المجاهدة الزهدية إلى الإشراق (التجلي).وعن أسلوبه الغامض يذكر براون[١٢٢]: (انه ذو توجه خاص وبأنه مفرط في الاستطراد ويفتقر إلى التماسك والإحكام).

٢-التأثر الافلوطيني العميق المتغلغل في كل مذهبه. وعن هذا قال بلاثيوس[١٢٣]:(وبالأفكار الافلوطينية يزيد ابن عربي ثروة الفكر الصوفي ويزوده بالمصطلح اليوناني مترجما إلى العربية أو معربا ومن وراء الاصطلاح الأفلاطوني المحدث إلى يعبر عنه، يعكس حياة شخصية مشعورا بها حقا، وان كانت



في تفسيره تدخل أغلاط وأوهم ترجع أساساً إلى حرصه على تكييف تجاربه مع المصطلح التقليدي).

٣-إن الأكثر تنوعا والأقل تميزا بالنسبة إلى تركيب مذهبه التعقيد اللامتجانس ويعود سببه إلى انه دخلت مذهبه عناصر نظرية من مصادر شديدة الاختلاف وناغمت كلها قاسم مشترك هو الأفلاطونية المحدثة. لذلك هو يستخدم عدد غير مألوف من الاصطلاحات المستعارة من هذه المصادر مغيرا أحيانا معناها الأصلي تغييرا تاما. طبعت مذهبه: بالتلفيق والاستسرار، وذكر بلاثيوس(١٢٤): (وهذا واضح في كتبه (الفصوص والفتوحات والمواقع..الخ، عن طابع متميز من المذهب المستور المستسر،معناه العميق غير ميسور لعامة الناس. بل هو من شان الخاصة، حتى أن ابن عربي اضطر إلى وضع معجم خاص باصطلاحاته). أي انه يجمع بين مذاهب مختلفة.أيضا في فكره يوجد اثار لأفكار أخرى ومذاهب روحية غريبة عن الأصول والتقاليد الإسلامية، تعود إلى الشرق الأقصى وبخاصة الهند،وسبب ذلك لأنه عاش حياة مزدوجة بين المغرب والمشرق. لذلك نراه من جهة مأخوذا بالكرامات ثم نرى تخليه عنها إلى حب الله وحده الذي لايتفق معه أي حب لشيء أخر. انطلاقا من الاختلاف بين المغرب الأكثر محافظة وتشدد من المشرق الأكثر رحابة وروحية (١٢٥).

٤- يحاول التوفيق على الدوام بين عقائد الإسلام وبين أفكاره عن وحدة الوجود. فهو يستخدم الاصطلاحات القرآنية بمعناها المألوف المتداول في فقرة من الفقرات ثم يشرحها في فقرة أخرى شرحا صوفيا يتفق وقوله في وحدة الوجود (١٢٦).

٥-أسلوبه مفرط في الشاعرية، مع حرص بالغ على التعبير عن الفكر المنطقي الصارم. فقدرته تعمل عملها من خلال خيال جامح ولكن كثرة الاتساق المنطقي والتماسك الذي يظهر في كتابته إنما تم التضحية به لحساب ذلك الخيال " أي أن له خيال شاعر لكن ينقصه الحس الشعري" وإن صور أرائه متشعبة متشابكة لايمكن ترتيبها ثم تفريعها بوجه من الوجوه(١٢٧). لهذا خلص أحد الدارسين إلى القول بأن ابن عربي: يشطح في نفسه ويحاكي الخيال برموزه(١٢٨).

٦-وميزة أخرى لأسلوبه، الاضطراب النفسي الفسيولوجي لمزاجه،الذي كان بطبيعته يميل كل نوع من أنواع الهلوسات العقلية. والحد بين السوي والمرضي من الصعب جدا رسمه في حياة ابن عربي الروحية. والعالم النفساني الذي تريد أن يستخدمها أساساً لاستخلاص نتائج وأستقراءات علمية عليه أن يسير بمنتهى الحيطة والحذر إذا شاء أن يتجنب كل مزلق خطأ في تفسير الظواهر الصوفية التي تبدو موضوعيتها الواقعية مغطاة بهذا الحجاب المذهبي والمرضي المزدوج(١٢٩).وتنبه الذهبي(١٣٠) إلى هذه الناحية المرضية في أحواله النفسية فقال عنه: " ماعندي أن ابن عربي تعمد كذباً، لكن أثرت فيه الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف جنون"

٧-ذو نزعة واحدة في مذهبه الروحي ومنهجه الوصول إلى الكمال الذي يمكن بلوغه،ففي كتابه " الأمر



المحكم " يوصي باتجاه مستقيم واحد كضمان للفلاح في الحياة الروحية[١٣١].

الخاتمة:

كان أهتمام المستشرقين بأبن عربي ،لانه طرح من روحانيات تسمو بالانسان ، وتدعوالى التسامح بدلا من التناقض المفضي الى الصراع . وهي الصورة التي هي ضالتهم ، فهو عندهم الانموذج الكامل لوحدة الاديان ، فالمستشرقون الذين دخلوا الاسلام من باب التصوف أرادوا علم الباطن من علوم الاسلام حيث الرمزية تسود كل شيء وباب التأويل مفتوح مصراعيه ،مما يمكنهم من بناء أفكار وتصورات تتماشى ومطالبهم الروحية في أعطاء الانسان أهمية مركزية في الكون من حيث جمعه لحقائق العالم وأختصاره للحضرة الالهية . وفلسفة وحدة الوجود في تصوف أبن عربي كثيرة ومعقدة ، وتكمن ضمنها فكرة الله تعالى الذي هو كل شيء ، ليس الله تعالى عند أبن عربي هو الواحد فقط الذي يخلق أو يصدر عنه كل شيء ، عدا ذاته . أنما الله هو الذي يتجلى في أشكال لانهاية لعددها (لاأله الا الله) وقد أثبت أبن عربي بالدليل أنه لايوجد شيء الا الله. وجاز لنا القول من خللا مارآيناه من أراء كلامية تميز بها ابن عربي ومدرسته الصوفية أمتزجت فيها ثلاثية " النظر، والنص، والكشف" وفيها يمكن بلوغ الكمال ، يتساوى الرجل والمرأة ، بل المرأة أقرب أقدر حسب أبن عربي على ذلك لانها الكيان المتفعل ولانها الرمز لما يمكن أن يثمر . في كل الاحوال ، هم ونحن يمكننا النظر الى تصوف أبن عربي كتجربة وكعلم وما فيه من أفكار ومناهج تتماشى وما يصطلح عليه اليوم بما يعد بالحداثة ، وأن شئنا القول مابعد الرشدية . ضف الى ذلك ما يوجد فيه من افكار وتجارب روحية تعلي من شأن الانسان وتبتغي اليقين وتنشد الكمال حيث السعادة المطلقة .

هوامش البحث:

(١) جاكسون، خمسون شخصية أساسية في الإسلام، ص٢٠٠.

(2) James Morris , " Ibn Arabi and his Interpreters " Journal of the American O riental Society , no. 106(1986) , p. 101.

(٣) المقري: احمد بن محمد التلمساني (ت١٠٤١هـ) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شرحه وضبطه مريم قاسم الطويل،(بيروت،١٩٩٥)، ج١، ص٤١٠. الكتبي: محمد بن شاكر احمد (ت٧٦٤هـ)، فوات الوفيات، تحقيق محمد محي الدين عبدا لحميد،(مصر، ١٩٥١)، ج٢، ص٣٠١.

(٤) ابن عربي: محي الدين الحاتمي الطائي (ت٦٣٨هـ)، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيي، (القاهرة،١٩٧٢)، ج٢، ص٥٥٩.

(٥) بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص١٢.

(٦) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص١٩٩.

(٧) الرومي، التصوف الإسلامي، (بيروت،٢٠٠٧)، ص٥٣١.

(٨) شيمل، الإبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص٢٩٨. نيكلسون (مترجم)، ترجمان الأشواق، (لندن، ١٩٨٧)، ص١٠.



[٩] خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص ١٥- ٢٤. ألشيبي،الصلة بين التصوف والتشيع،ص٣٧٦- ٨٩٧.
[١٠] بلاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص١٦.
[١١] نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة عن الانجليزية صلاح الصاوي (بيروت، ١٩٧١) ص١٥٥- ١٥٦. أبو زيد، نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ط٢ (بيروت، ٢٠٠٤) ص١٧- ٢٣.
[١٢] جاكسون، خمسون شخصية أساسية في الإسلام، ص ٢٠٣.
[١٣] الإبعاد الصوفية..الخ.، ص٣٠٨.
[١٤] جاكسون، خمسون شخصية أساسية في الإسلام، ص٢٠٣.
[١٥] سعاد الحكيم: كاتبه أكاديمية لبنانية، يشهد لها في الدراسات الاكبرية، من أعمالها: "المعجم الصوفي "، دار ندرة (بيروت، ١٩٨١)، مستمدة ضبط مصلحاته من مختلف أعمال ابن عربي، ولها كذلك " ابن عربي ومولد لغة جديدة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (بيروت، ١٩٩١). ولها أيضا العديد من المقالات والدراسات المتخصصة والمشاركات الفعالة في الندوات التي تعقدها أشهر جامعات العالم في الشرق والمغرب.
[١٦] الفتوحات المكية، ج٢، ص١٤٧.
[١٧] عفيفي، محي الدين ابن عربي، ص٢٩- ٣٠.
[١٨] سميسم، تأويل النص عند الصوفية فصوص الحكم لابن عربي أنموذجا، ص٢٢٠.
[19] R. W. Austin , Sufis of Andalusia ; The Ruh Alouds and Al – Durrat Al- Fakhirah of Ibn Arabi (BerkeLey , CA: University of California press. 1977), p. 48
[٢٠] الكنج، عبد الرزاق، الرمزية في فكر الشيخ محي الدين ابن عربي، (سوريا، ١٩٩٨) ص٤٧- ٤٨.
[٢١] فصوص الحكم، ص١٧٣.
[٢٢] خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص٢٥٠.
[٢٣] الفتوحات المكية، ص٥٧.
[٢٤] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٩٤.
[٢٥] براون، تاريخ الأدب في فارس،ج٢، ص٤٩٨.
[٢٦] عفيفي، أبو العلا، الفلسفة الصوفية عند محي الدين ابن عربي، (القاهرة، ٢٠٠٩)، ص ٢٩.
[٢٧] عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ص٢٠.
[28] prof. E. G.Browne, Literary History of Persia V.1.11.p500.
[٢٩] قنواتي،جورج شحاته، الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، تراث الإسلام، (الكويت، ١٩٨٨)،ج٢، ص٣٢٨.
[٣٠] ابن عربي،محيي الدين، فصوص الحكم،شرح عبد الرزاق الكاشاني،(بيروت، ٢٠٠٦)، ص١٢٥.
[٣١] قاسم، محمود، فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي، (القاهرة، ١٩٧٤)، ص١٨٧.
[٣٢] عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محي الدين ابن عربي، ص٨٤ وص١٠٨.
[٣٣] لوري، من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ص٥٥.
[٣٤] المصدر نفسه، ص٥٣.
[٣٥] سيتس، التصوف والفلسفة،ص٤٠.
[٣٦] بلاثيوس، ابن عربي،حياته ومذهبه، ص١٦١.
[٣٧] خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص٢٠٤.
[٣٨] ابن عربي، تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، مراجعة وتعليق عبد الرحمن حسن محمود (القاهرة، ١٩٨٨)، ص٤١.
[٣٩] فصوص الحكم، ص ٢١٧.
[٤٠] الفتوحات المكية، ج٢، ص٥٩.
[٤١] الأبعاد الصوفية وتاريخ التصوف الإسلامي، ص٤٩٨.
[٤٢] ابن عربي،الفتوحات المكية، ج٢، ص٤٦.
[٤٣] بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص٢٦.



(٤٤) المصدر نفسه، ص٩.
(٤٥) نيكلسون، أ. ر " مترجم"، ترجمان الأشواق، (لندن، ١٩١١).
(٤٦) الأبعاد الصوفية وتاريخ التصوف الإسلامي، ص٢٩٨.
(٤٧) ترجمان الأشواق،ص٨-٩. بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص٥٨. خميسي، ابن عربي المسافر العائد، ص١٩٤.
(٤٨) خميسي، ابن عربي المسافر العائد، ص١٩٤.
(٤٩) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص٤٣٦.
(٥٠) الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابوية القمي، كتاب الخصال، (طهران، ١٣٨٩)، ج١، ص١٦٥. الكاشاني، محسن، محمد بن المرتضى (ت١٠٩١هـ)، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء ، (بيروت، د. ت) ج١، ص٣٧٧. النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، (بيروت، ١٣٦٨هـ)، ج٣، ص٣٣٨.
(٥١) الأبعاد الصوفية وتاريخ التصوف في السلام، ص٤٩٩.
(٥٢)نيكلسون، ر. ا. ، من أشعار جلال الدين الرومي (المثنوي)،(القاهرة، ١٩٠٦)، ج١،ص١٥٥ وما بعدها.
(٥٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص٢٢٨.
(٥٤) الفتوحات، ج٤، ص٩٩.
(٥٥) المصدر نفسه، ج١، ص ١٠٠.
(٥٦) التفتازني، أبو ألوفا، ابن سبعين وفلسفة الصوفية،(بيروت،١٩٧٣)، ص٢١٥- ٢١٦.
(٥٧) عفيفي، أبو العلا(محقق)،كتاب فصوص الحكم لابن عربي، ط٢(نينوى، ١٩٨٩)، ص٣٩-٤٠.
(٥٨) الجبوري، نظلة احمد نائل، فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية،(المحرق – البحرين،١٤٠٩هـ) ص١٩٧.
(٥٩) جودة، التصوف عند فلاسفة المغرب ابن خلدون أنموذجا، ص١٣١.
(٦٠) الفتوحات المكية، ج٢، ص٢٨٨.
(٦١) الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص٣٠٢.
(٦٢) علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص١٤٥.
(٦٣) ادونيس، الصوفية والسوريالاية،ص٥٣.
(٦٤) بارتولى، فيروينك، السوريالية، (باريس، ١٩٨٩)، ص٨٥.
(٦٥)المازندراني ، مولى محمد صالح (ت١٠٨١هـ) ، شرح أصول الكافي ، (بيروت، ٢٠٠٠) ، ج٨، ص٣٧٧. عبد الوهاب ، شرح كلمات أمير المؤمنين علي بن ابي طالب(ع) ، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني الارموي المحدث،(قم ، ١٣٩٠هـ) ، ص١-٥.
(66)IExistence et creation perpetuelle en my Stique IsIamique Ed. Les Denx Oceans, parisL,80. - Toshiko Izutsu Unicitede
(٦٧) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص٢٨٠.
(٦٨) لوري، من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ص٢٤٤.
(٦٩) نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص١٤٢.
(70) H. Corbin Imagination creatrice et priere crearice S.182.
(٧١) كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص٥.
(٧٢) ابن عربي، الفتوحات، ج٢، ص١٩٤- ١٩٦.
(٧٣) الإبعاد الصوفية وتاريخ التصوف الإسلامي، ص٣٠٤.
(٧٤) فوأد، فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم، ص٢٣٥.
(٧٥) الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص١٥٦.
(٧٦) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.
(٧٧) ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٩.
(٧٨) كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص١٥٧.
(٧٩) الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ص٧٣.



(80)Nyberg, Kleinere Schriften de Ibnul,Arabi,Studies in Islamic Mysticism, pp. 15-16.

(٨١) ابن عربي، الفتوحات المكية،ج١،ص٩٩ وج٢،ص٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢١٩.

(٨٣) الإبعاد الصوفية، ص٣٠٦.

(٨٤) من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ص٢٠٥.

(85)T.Burckhardt, sous Ie titre: LaSagessedes prophetes, Paris, AIbin MicheI, 1955.

(٨٦) نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص٩٩.

(٨٧) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص٨١. الرومي، التصوف الإسلامي، ص٢٧٣.

(88)H. H. Schaeder, Die istamische Lehre vom VoII;ommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre christIiche GestaItung (1925).

(٨٩) خمسون شخصية أساسية في الإسلام، ص٢٠٥.

(٩٠) حميد، عبد الرحيم، نظرية الأسماء في مذهب الليوني وابن عربي، (الرباط، ٢٠٠٣)، ص١٠٦- ١١.

(91)Jams. W. Morris; Ibn Arabi and his Interpreters , New York ,pirss.2002. pp.751-752.

(3) ريمون لول: فيلسوف وشاعر صوفي مسيحي، مبشر، بذل المستحيل لتنصير المسلمين، مؤسس مدرسة للدراسات العربية الإسلامية بميورقه سنة ١٢٧٦م، له كتاب " الفن الكبير" دافع به عن المسيحية ضد الإسلام. نفي من بلاده، فأقام بتونس وكان يعتكف بمغارة أصبحت تدعى مغارة ريمون لول، ومازال الناس يسمونها اليوم كذلك. وكانت له بها مناظرات مع احد علمائها، وكان بها قد عرف كثيرا من أعمال الصوفية لابن العربي ولابن سبعين للمزيد انظر: عبد الوهاب المدب،مقارنة بين " ابن عربي ولول"،(نابلس، ١٩٨٤)، ص١١٥.

(٩٣) دانتي: شاعر ايطالي، أهم عمل أشتهر به وتأثر فيه بأبن عربي هو " الكوميديا الالهية " وهو عبارة عن نص تمهيدي مطول وأشعار مغناة عددها (٩٩) بيتاَ.ألفها بين ١٣٠٧- ١٣٢١م. ترجمت إلى أكثر من ٢٥ لغة، ولقد ترك،أثره الكبير في العديد من الشعراء والفنانين والرسامين والموسيقيين الايطاليين للمزيد ينظر: نيكلسون،تراث الاسلام، ص٣٣١-٣٣٣. بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه،ص٩٨-٩٩. خميسي، ابن عربي المسافر العائد، ص٥٠.

(٩٤) بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي(بيروت، ١٩٦٥) ص٥٩.

(٩٥) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص١٧٨.

(٩٦) الإبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص٢٩٧.

(٩٧) ارنولد، تراث الإسلام، ص٣٢٧.وللاطلاع على أصول هذه الرؤية عند ارنولد ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ،ج١١،ص٢٥٥. عفيفي، أبو العلا، محي الدين بن عربي، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، (القاهرة، ٢٠٠٩)، ص٢٥.

(٩٨) كارا دو فو، الغزالي، ص٢٣٣-٣٣٣. خميسي، ابن عربي المسافر العائد، ص ٥٦.

(٩٩) ابن عربي حياته ومذهبه، ص١٥.

(١٠٠) جومث، جرسيه ((آسين بلاثيوس وكتابه ابن عربي)) مجلة الأندلس،(مدريد،١٩٤٤)، ج٩، ص ٢٨١.

(١٠١) بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه،ص٩٦.

(١٠٢) ابن عربي حياته ومذهبه، ص٢١٥.

(١٠٣) بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص١٠٩.

(١٠٤) شيمل، الإبعاد الصوفية وتاريخ التصوف في الإسلام، ص٢٩٩.

(١٠٥) كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص١٤.

(١٠٦) المصدر أعلاه، ص١٥.

(١٠٧) مايرز، الفكر العربي والعالم الغربي، ص٦٢- ٦٣.

(١٠٨) الأبعاد الصوفية وتاريخ الصوف في الإسلام، ص٢٩٩.

(١٠٩) الرومي، التصوف الإسلامي، ص٥٣٣.

((110)Lory , Pierre, Bulletin Critique des Annales IsIamoIogiques , N13, (1996) , p. 64



(111): - Lory ,Pierre; Ibn Arabi L interprete des desires , Traduction Maurice Gloton , Avant propos, Editions AIbin Michel , 1996, p.7.

(١١٢) شودكيفيتش، الولاية، ص٣-٤.

(١١٣) الاكبريين أو الاكبرية: اشتقاق لغوي عن لقب الشيخ ابن عربي الأكبر أو الكبير.للمزيد ينظر " ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص١٥٦. المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب،ج٢، ص٦٤. بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص١٠٩.

(١١٤) خميسي، ابن عربي المسافر العائد، ص٥١.

(١١٥) المصدر نفسه، ص٥٥- ٥٦.

(116) http:// maaber. 50megs.com/ sixth_ issue/ Sufism_ and_ critic_ htm -http: //www. Awu-dam. Org/trath/80/- http: www. Htmuslmweb. netC 2003- 2004- http: // www. Ibnarabisociety. org/- http: //wwwNizwa. Com.

(117) Lheritage akbarien , entretien reaIise par Jaafar kansoussi et Veronique Barre , In Horizons Maghrebins , N0 30 Hiver 1995, lle annee , publication de l,universite de Toulouse , p. 11-12

(١١٨) عاش في سطيف بمصر حوالي ١٩١٥، كتب في الميتافيزيقا وفي مختلف المذاهب الروحية والتي لها جميعا حسب رأيه أساس مشترك، استقر به المقام سنة ١٩٣٠ بالقاهرة حيث استمر في الكتابة وخاصة في المراسلات، لقد لعب دورا كمعلم مفكر لامعلم روحي. لقد كان ناصحا لكثير من الاوربين الباحثين إلى سواء السبيل. توفي بالقاهرة سنة ١٩٥١. للمزيد: ينظر خميسي، ابن عربي المسافر العائد، ص٥٢- ٥٣.

(119) Lory, pier, Bulletin Critique des Annales IsIamoIogiques. N013,1996,p.64.

(١٢٠) لمزيد من المعلومات عن الجمعية يمكن الاطلاع على موقعها في الانترنيت
Http: //www. :Ibnarabisociety.org/

(١٢١) الحكيم،سعاد، المعجم الصوفي ، ص٦،

(١٢٢) التاريخ الأدبي في فارس، ج٢، ص٤٩٩.

(١٢٣) ابن عربي، حياته ومذهبه، ص٢٦١.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص٢٦٢.

(١٢٥) محفوظ،عصام،مع الشيخ الأكبر ابن عربي، (بيروت،٢٠٠٣)، ص١٥٣.

(١٢٦) لوري،من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ص٢٤٤.

(١٢٧) بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه،ص٩٩.

(١٢٨) سامي، أدهم، ما بعد الحداثة، (بيروت، ١٩٩٤)، ص٤٥.

(١٢٩) بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه ، ص٢٦١ - ٢٦٢.

(١٣٠) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركماني المصري (٧٤٨هـ / ١٣٤٧م)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (مصر،١٣٢٥هـ)، ص٦٥٩.

(١٣١) بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه،ص٢٦٣. مدكور، إبراهيم بيومي، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي، (القاهرة، ١٩٦٩)، ص٣٦٩. العلوي، هادي، مدارات صوفية، تراث الثورة المشاعية في الشرق، (بغداد، ٢٠٠٧)، ص١٣١.



المصادر والمراجع:

❖ القرآن الكريم.

المصادر القديمة:

١. ابن الأثير، عز الدين،أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت٦٣٠هـ):

- الكامل في التاريخ، (مصر، ١٣٠١هـ).

٢. التفتازني، أبو ألوفا الغنيمي:

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية،(بيروت، ١٩٧٣).

٣. الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركماني المصري (ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م):).

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال،(مصر،١٣٢٥هـ).

٤. الصدوق،أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ألقمي:

- كتاب الخصال،(طهران،١٣٨٩).

٥. ابن عربي، محي الدين الحاتمي الطائي (ت٦٣٨هـ):

- تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية،مراجعة وتعليق عبد الرحمن حسن محمود،(القاهرة،١٩٨٨).

- الفتوحات المكية،تحقيق وتقديم عثمان يحيى (القاهرة، ١٩٧٢).

- فصوص الحكم، حققه وعلق عليه أبو العلا عفيفي، ط٢(بيروت، ١٩٨٠).

٦. الكاشاني،محسن محمد بن المرتضى(ت١٠٩١هـ):

- المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء،(بيروت،د.ت).

٧. الكتبي،محمد بن شاكر (ت٧٦٤هـ):

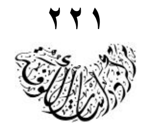
- فوات الوفيات،تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد،(مصر،١٩٥١).

٨. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ٧٧٤هـ/١٣٧٣م):

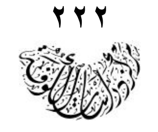
- البداية والنهاية، (مصر، ١٣٥٨هـ).



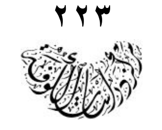
٩. المقري، أحمد بن محمد التلمساني (ت١٠٤١هـ):
ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب،شرحه وضبطه مريم قاسم الطويل،(بيروت،١٩٩٥).
المصادر والمراجع الحديثة:
١. أدونيس:
ـ الصوفية والسوريالية، (بيروت، ٢٠١٠).
٢. أرنولد، توماس:
ـ تراث الإسلام، ترجمة جرجيس فتح الله، (بيروت، ١٩٧٢).
٣. بارتولي، فيرونيك:
ـ السوريالية، (باريس،١٩٨٩).
٤. بدوي، عبد الرحمن:
ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، (بيروت، ١٩٦٥).
٥. براون، أدوراد جرانفيل:
ـ تاريخ الأدب في إيران، ترجمة إبراهيم الشواربي، (القاهرة، ١٩٥٤).
٦. بلاثيوس،آسين:
ـ ابن عربي حياته ومذهبه،ترجمة عبد الرحمن بدوي،(بيروت،١٩٧٩).
٧. جاكسون، روي:
ـ خمسون شخصية أساسية في الإسلام، ترجمة رشا جمال، (بيروت، ٢٠٠٦).
٨. جب، هاملتون:
ـ دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة أحسان عباس وآخرون، ط٢(بيروت، ١٩٧٤).
ـ علم الاديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة عادل العوا، ط٢(بيروت، ١٩٨٩).
٩. الجبوري،نظلة أحمد نائل:
ـ فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية،(المحرق- البحرين، ١٤٠٩هـ).
١٠. جودة،ناجي حسين:
ـ التصوف عند فلاسفة المغرب، ابن خلدون أنموذجاً، (بيروت، ٢٠٠٦).
١١. الحكيم، سعاد:
ـ المعجم الصوفي،(بيروت، ١٩٨١).



١٢. حميد، عبد الرحيم:
ـ نظرية الأسماء في مذهب الليوني وابن عربي،(الرباط، ٢٠٠٣).
١٣. خميسي، ساعد:
ـ ابن عربي المسافر العائد،(بيروت،٢٠١٠).
١٤. الرومي، صهيب:
ـ التصوف الإسلامي،(بيروت، ٢٠٠٧).
١٥. اأبو زيد، نصر حامد:
ـ هكذا تكلم ابن عربي،ط٢(بيروت، ٢٠٠٤).
١٦. سامي،أدهم:
ـ مابعد الحداثة، (بيروت، ١٩٩٤).
١٧. ستيس، ولتر:
ـ التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم أمام عبد الفتاح أمام، (مصر،١٩٩٩).
١٨. سميسم،علي:
ـ تأويل النص عند الصوفية فصوص الحكم لابن عربي أنموذجاً،(بيروت، ٢٠٠٨).
١٩. شودكيفيتش، ميشيل:
ـ الولاية،ترجمة أحمد الطيب،(القاهرة،٢٠٠٠).
٢٠. الشيبي،كامل مصطفى:
ـ الصلة بين التصوف والتشيع، (مصر،١٩٦٩).
٢١. شيمل،آنا ماري:
ـ الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف،(ألمانيا، ٢٠٠٦)
٢٢. عفيفي أبو العلا: التصوف الثورة الروحية في الاسلام،(القاهرة د.ت).
ـ الفلسفة الصوفية عند محي الدين ابن عربي،(القاهرة، ٢٠٠٩.
ـ محي الدين ابن عربي،تحقيق أبو العلا عفيفي، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، (القاهرة،٢٠٠٩).
٢٣. العلوي،هادي:
ـ مدارات صوفية،تراث الثورة المشاعية في الشرق،(بغداد،٢٠٠٧).



٢٤. فؤاد،عبد الفتاح أحمد:
- فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم،(الإسكندرية، ٢٠٠٦).
٢٥. قاسم،محمود:
- فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي،(القاهرة،١٩٧٤).
٢٦. قنواتي،جورج شحاته:
- الفلسفة وعلم الكلام والتصوف،(الكويت،١٩٨٨).
٢٧. كارادوفو:
- الغزالي،ترجمة عادل زعيتر،ط٢(بيروت، ١٩٨٤).
٢٨. الكنج، عبد الرزاق:
- الرمزية في فكر الشيخ محي الدين ابن عربي،(سوريا ١٩٩٨).
٢٩. كوربان،هنري:
- الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،ترجمة فريد الزاهي،ط٢(ألمانيا،٢٠٠٨).
٣٠. لوري،بيير:
- من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام،ترجمة لويس صليبا،(بيروت،٢٠١١).
٣١. مايرز،أ.يوجين:
- الفكر العربي والعالم الغربي،ترجمة كاظم سعد الدين،(بغداد،١٩٨٦).
٣٢. مبارك،زكي:
- التصوف الإسلامي بين الأدب والأخلاق،(مصر،١٩٣٨).
٣٣. محفوظ،عصام:
- مع الشيخ الأكبر ابن عربي، بيروت،٢٠٠٣).
٣٤. مدكور،إبراهيم بيومي:
- وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا،ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي،(القاهرة،١٩٦٩).
٣٥. النراقي،محمد مهدي:
- جامع السعادات،(بيروت،١٣٦٨هـ).



٣٦. نصر،سيد حسين:

- ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة عن الانجليزية صلاح الصاوي،(بيروت،١٩٧١).
- الصوفية بين الأمس واليوم،ترجمة كمال اليازجي،بيروت، ١٩٧٥).

٣٧. نيكلسون، رينولد الين:

- ترجمان الأشواق "، (لندن،١٩٨٧).
- الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبه، (القاهرة، ٢٠٠٢م).
- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي،(القاهرة،١٩٤٧).
- من أشعار جلال الدين الرومي" المثنوي"،(القاهرة، ١٩٠٦).

الدوريات:

١. آميليو،جرثيه جومث:

- " آسين بلاثيوس وكتابه ابن عربي"، مجلة الأندلس، مدريد ١٩٤٤،ج٩.

المراجع الأجنبية:

1. Brown ,E. G.. Aliterary History of Persia (1921) , Bd. 11,S.505.
2. Corbin ,H. Imagination creatrice et priere crearice S.
3. H. H. Schaeder, Die istamische Lehre vom VoII;ommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre christIiche GestaItung (1925).
4. httap;// www,Islamic–sufsm.com/aticlephp Ejabat google.com
5. Http: //www. Ibnarabisociety.org.
6. http:// maaber. 50megs.com/ sixth_ issue/ Sufism_ and_ critic_ htm -http: //www. Awu-dam. Org/trath/80/- http: www. Htmuslmweb. netC 2003- 2004- http: // www. Ibnarabisociety. org/-http: //wwwNizwa. Com.
7. Jams. W. Morris; Ibn Arabi and his Interpreters , New York ,pirss.2002
8. Lheritage akbarien , entretien reaIise par Jaafar kansoussi et Veronique Barre , In Horizons Maghrebins , N0 30 Hiver 1995, lle annee , publication de l,universite de Toulouse.
9. Pierre Lory ;Ibn Arabi ; L interprete des desires , Traduction Maurice Gloton , Avant propos, Editions AIbin Michel , 1996.



10. Pierre, Lory , Bulletin Critique des Annales IsIamoIogiques , N13, (1996)
11. R. W. Austin , Sufis of Andalusia ; The Ruh Alouds and Al – Durrat Al-Fakhirah of Ibn Arabi (BerkeLey , CA: University of California press. 1977)
12. T.Burckhardt, sous Ie titre: LaSagessedes prophetes, Paris, AIbin MicheI, 1955
13. Nyberg , Kleinere Schriften de Ibnul,Arabi ,, Studies in Islamic Mysticism,,